

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**INTUIÇÃO EMPÍRICA E INTUIÇÃO ESTÉTICA NA FILOSOFIA DE
SCHOPENHAUER**

LUIZA TOMICH COMARELLA

CURITIBA – PR

2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

LUIZA TOMICH COMARELLA

INTUIÇÃO EMPÍRICA E INTUIÇÃO ESTÉTICA NA FILOSOFIA DE
SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada como
requisito parcial à obtenção do grau
de Mestre/Doutor do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia do Setor
de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. Antonio
Edmilson Paschoal.

CURITIBA - PR

2017



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

ATA Nº 179/2000/2017 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE TESE PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia vinte e sete de Setembro de dois mil e dezessete às 09:00 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da mestranda LUIZA TOMICH COMARELLA para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: "Intuição empírica e intuição estética na filosofia de Schopenhauer". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR), EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA (PUC/PR), VILMAR DEBONA (UFSM). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a discente, para que expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e após a discussão de suas avaliações, decidiu pela APROVAÇÃO da aluna. A mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca exigiu que o texto fosse por uma revisão de escrita antes da entrega na secretaria.

Curitiba, 27 de Setembro de 2017.

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA Avaliador Externo (PUC/PR)

VILMAR DEBONA Avaliador Externo (UFSM)

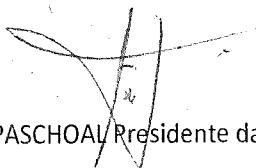
TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de LUIZA TOMICH COMARELLA, intitulada: "Intuição empírica e intuição estética na filosofia de Schopenhauer ", após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APPROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação. Curitiba, 27 de Setembro de 2017.

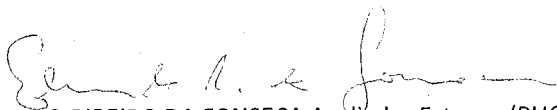
Integrantes da Banca Examinadora	Notas
ANTONIO EDMILSON PASCHOAL (UFPR)	9.5
EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA Avaliador Externo (PUC/PR)	9.5
VILMAR DEBONA Avaliador Externo (UFSM)	9.5
Média Final	9.5
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.



ANTONIO EDMILSON PASCHOAL/Presidente da Banca Examinadora (UFPR)



EDUARDO RIBEIRO DA FONSECA Avaliador Externo (PUC/PR)



VILMAR DEBONA Avaliador Externo (UFSM)

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Antonio Edmilson Paschoal, pela confiança concedida a mim, por ser esse grande exemplo de pessoa e de acadêmico, e pela prontidão para ajudar em tudo que foi necessário.

Aos professores Vilmar Debona e Eduardo da Fonseca por todo apoio e por terem aceitado participar da banca de qualificação e defesa.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, pela chance de desenvolver essa pesquisa.

Aos funcionários da secretaria de pós-graduação pela eficiência e disposição em ajudar nos assuntos burocráticos.

Ao Marco por todo incentivo, companheirismo e amor, que foram tão importantes nessa fase. Obrigada pela enorme ajuda nessa reta final da dissertação.

À Alana e à Débora por fazerem do meu cotidiano algo melhor, e pelo grande apoio. Alana, obrigada também pela ajuda nas correções.

Aos meus irmãos Bruno, Gabriel e Gustavo pela amizade e por apoiarem minhas decisões.

Aos meus pais Gerson e Ana Maria pela ajuda fundamental, por acreditarem em mim, e estarem sempre ao meu lado sob qualquer circunstância.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo investigar como o filósofo Arthur Schopenhauer apresenta a intuição (*Anschauung*) no contexto do conhecimento, e as diferentes formas que tal termo assume em seu pensamento único, a saber, intuição empírica/intelectual e intuição estética ou pura, para então compreender se é possível uma aproximação maior entre elas. Para tal, serão consideradas principalmente as obras *O mundo como vontade e representação* (tomo I e tomo II), *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* e *Metafísica do Belo*, nas quais se encontra o cerne da sua filosofia, olhada a partir do viés do conhecimento, seja ele submetido ao princípio de razão e suas formas, ou independente de tal princípio. Em um primeiro momento, será apresentada a teoria do conhecimento de Schopenhauer, com o intuito de apresentar a intuição empírica, assim como tudo que está pressuposto a ela, o que se sucede dela, e sua importância no que diz respeito à representação do mundo empírico. Em seguida, será demonstrada a estética do filósofo, denominada de metafísica do belo, na qual está descrita uma forma de conhecimento mais essencial e verdadeira que aquela primeira, e o papel da intuição estética nesse processo, como sua condição necessária e suficiente, o que reforçará ainda mais o caráter intuitivista da filosofia schopenhaueriana. Por fim, será feita uma comparação entre essas duas formas de intuição, apontando, a partir de suas semelhanças e diferenças, a possibilidade de uma unidade entre elas.

Palavras- chave: intuição, conhecimento, estética, Schopenhauer.

ABSTRACT

This research aims to investigate how the philosopher Arthur Schopenhauer presents the intuition (*Anschauung*) in the context of knowledge, and the different forms that such term takes on his unique thinking, namely, empirical / intellectual intuition and aesthetic or pure intuition, for then understand if a greater approximation between them is possible. For this, will be considered the books *The world as will and representation* (volume I and volume II), *On the fourfold root of the principle of sufficient reason* and *Metaphysics of Beauty*, in which is founded the crux of his philosophy, looked from the bias of knowledge, whether it be subject to the principle of reason and its forms, or independent of that principle. In the first place, Schopenhauer's theory of knowledge will be presented, with the intention of presenting the empirical intuition, as well as everything that is presupposed to it, what happens to it, and its importance with respect to the representation of the empirical world. Next, the aesthetics of the philosopher, called Metaphysics of beauty, will be demonstrated, in which a form of knowledge, more essential and true, is described, and the role of aesthetic intuition in this process, as its necessary and sufficient condition, what will further strengthen the intuitivist character of Schopenhauer's philosophy. Finally, a comparison will be made between these two forms of intuition, pointing out, from their similarities and differences, the possibility of a unity between them.

Keywords: intuition, knowledge, aesthetics, Schopenhauer

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO.....	6
ABSTRACT	7
1 INTRODUÇÃO	3
2 INTUIÇÃO EMPÍRICA E MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO	13
2.1 ASPECTOS GERAIS DA TEORIA DO CONHECIMENTO DE SCHOPENHAUER	13
2.1.1 O mundo como Vontade e como Representação: um solo kantiano	13
2.1.2 As bases da teoria do conhecimento schopenhaueriano	19
2.1.3 A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente	25
2.2 A INTUIÇÃO NO CONTEXTO DO CONHECIMENTO FENOMÊNICO	38
2.2.1 Sensibilidade e intuições puras do espaço e tempo	38
2.2.2 Entendimento e intuições empíricas/ intelectuais.....	42
2.2.3 Razão e representações abstratas	52
3 INTUIÇÃO ESTÉTICA NA METAFÍSICA DO BELO E A REPRESENTAÇÃO INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO	60
3.1 Para além de Kant	60
3.2 Metafísica do Belo ou representação independente do princípio de razão	69
3.3 Intuição estética ou pura no conhecimento estético.....	72
3.3.1 As Ideias	72
3.3.2 Puro sujeito do conhecimento, experiência estética e negação da Vontade	77
3.3.3 A intuição estética ou pura: pressuposto para todo conhecimento estético.....	83
3.3.4 Sobre a genialidade.....	89

3.3.5	O belo e o sublime	97
3.3.6	Música: linguagem do em si que ultrapassa a própria intuição	103
4	UMA COMPARAÇÃO ENTRE AS DUAS FORMAS DE INTUIÇÃO.....	110
4.1	Proximidades e afastamentos possíveis entre as duas formas de intuição	111
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	120
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123

1 INTRODUÇÃO

De um modo geral, todo o pensamento ocidental considerou a razão em seu aspecto mais positivo, não sendo colocada em dúvida a superioridade do pensamento abstrato em relação ao intuitivo, sendo o primeiro, inclusive, tomado como um pressuposto para o conhecimento mais verdadeiro e ações corretas. É justamente em contraposição a esse absolutismo da razão que se encontra o pensamento de Arthur Schopenhauer, que se apoia desde o método, até pontos principais de seu conteúdo, baseado na consideração intuitiva. Retornando no tempo, podemos analisar que a escolha de Schopenhauer em trilhar um caminho no qual o sentimento é valorizado mais do que a razão obteve influência das inúmeras transformações culturais, sociais e filosóficas que a Alemanha passava desde o fim do século XVII, onde um movimento em particular teve grande importância em seu modo de pensar, o chamado Romantismo alemão.

Este movimento literário que surgiu na Alemanha como reação ao culto da razão do Iluminismo, possuiu como perspectiva essencial a intuição. Para o romantismo, a intuição era o ponto de partida e reconhecimento primeiro a partir da autoconsciência, de modo que a razão ocupava sempre um papel secundário, pois, “ela trabalha com conceitos da causalidade e por isso não pode compreender o todo criativo”, como afirma Safranski em seu livro *Romantismo, uma questão alemã*. (SAFRANSKI, 2010, p. 23). Os românticos não queriam se deixar limitar pela rigidez do conhecimento racional e, por isso que Safranski afirma que Herder, filósofo que exerceu grande influência na gênese do romantismo, “busca uma linguagem que se adapte à movimentação misteriosa da vida, por metáforas em vez de conceitos” (*Ibidem*), apresentando também outro sentido de razão, que em oposição à abstrata, seria concreta, mergulhada na existência, no irracional, na escura e criativa vida: a razão viva. Foi também a filosofia herderiana que incitou o culto ao gênio do *Sturm und Drang*¹, que tinha como espírito “ser aquele que dá luz ao genial” (*Idem*), que mais tarde se transformaria no romantismo. O gênio romântico é ligado à arte e será visto como aquele que enxerga de forma nítida até o fundo, que penetra imediatamente em tudo e não carece de mediações

¹ *Sturm und Drang*, ou seja, tempestade e ímpeto foi um movimento literário que buscou, dentre outras coisas, um retorno à natureza e o reencontro com mistério e o encanto pelo mundo. Esse movimento traduziu o espírito da juventude, de ultrapassar barreiras impostas, sobretudo das regras de uma razão que limitaria a entrega a uma existência vivida, sentida enquanto tal para além de toda determinação; experimentada como o impulso de um povo, da natureza, na realização da vida. Há nesse emergir uma reação às proposições especulativas e ao império da razão, um ímpeto sensível retratado mesmo no nome oferecido ao movimento. Segundo Safranski, levando em consideração que a revolução francesa foi grande responsável a dar impulso aos intelectuais alemães, “o imrrompimento dos primeiros românticos é o *Sturm und Drang* que passou pelas experiências da revolução” (SAFRANSKI, 2010, p. 31).

reflexivas, já que tem acesso direto àquilo que concebe através da intuição. Essa forte conexão entre filosofia e arte aproxima Schopenhauer do romantismo. Tanto no pensamento romântico quanto no pensamento schopenhaueriano, há uma forte crença na possibilidade de um acesso cognitivo através da intuição², capaz de transcender todo limite da consciência e atingir a verdade metafísica originária. Sobre isso, é importante lembrar que, segundo Schopenhauer, a filosofia é escrita como um espelho do mundo a partir de conceitos abstratos, entretanto a via primordial de acesso ao mundo irá se realizar a partir da intuição pura ou estética, o que deixa claro o lugar primordial que o intuitivo ocupa em seu pensamento.

Outro movimento que influenciou significativamente Schopenhauer foi o Idealismo Alemão, grupo homogêneo de pensadores que possuía como ponto de partida a filosofia de Immanuel Kant, e tinha o objetivo comum de criar um sistema filosófico ideal que tivesse fundamentos últimos, fosse à prova de equívocos e capaz de responder às questões mais fundamentais da filosofia, olhando de uma perspectiva de totalidade e consistência, de modo que, fosse estabelecido, de uma vez por todas, uma doutrina unitária. O idealismo, segundo Safranski, surgiu numa atmosfera de dualismo entre matéria e espírito, e na tentativa de superar tal dualismo “os românticos deram a essas tentativas ainda uma nota especial” (SAFRANSKI, 2010, p. 121), que seria a apresentação de uma abordagem que fosse em direção à crítica da totalidade dentro de uma perspectiva metafísica e especulativa, caminhando para um despertar sistemático. Esse movimento idealista teve inúmeras fases e, em cada uma delas, representantes principais como Fichte, durante a fase inicial, Schelling, na fase mais intermediária e Hegel no fim do ciclo, tendo posteriormente sofrido uma transformação que resultou em uma ênfase mais irracional. Esse irracionalismo propriamente dito, teria se manifestado apenas na última fase do idealismo alemão, com Schopenhauer e Schelling, visto que mesmo Hegel, apesar de ter devido ao romantismo e suas poesias grande quantidade de motivos intelectuais, nunca teria desconfiado da onipotência da razão. Schopenhauer, que foi classificado como um dos últimos idealistas, afirma no tomo II de *O mundo como vontade e representação* que “a verdadeira filosofia *deve* ser idealista” (SCHOPENHAUER, 2014, v. 1, p. 47), visto que nada seria mais correto do que o fato de ninguém ser capaz de sair de si mesmo “a ponto de se identificar imediatamente com as coisas exteriores” (*Ibidem*). Isso, porque tudo que é conhecido imediatamente se encontra na nossa consciência, ou seja, tudo é representação. “Uma existência objetiva e absoluta em sua mesma nem sequer pode ser concebida pela razão” (*Idem*, p. 48), já que o que é objetivo, sempre tem

² No caso do Schopenhauer, especificamente, através da intuição estética, como será explicado mais claramente a seguir.

a existência na consciência de um sujeito, ou seja, é representação para um sujeito. O mundo empírico objetivo só pode ser concebido via intuição. Além do mais, é também tarefa da intuição reconhecer o aspecto metafísico do mundo, e também de alcançar um conhecimento mais verdadeiro do que o empírico, como será visto mais detalhadamente a seguir.

Considerando a influência desses dois movimentos, o romantismo e o idealismo, no pensamento de Schopenhauer, enquanto no primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*, ele mantém uma perspectiva mais romântica, no tomo II, é perceptível a influência maior de uma perspectiva idealista. Entretanto, ainda que o segundo tomo seja uma obra preocupada com uma explicação mais concreta das coisas, com fundamentos mais palpáveis, a filosofia schopenhaueriana sempre matém seu caráter essencialmente intuitivista.

Nesse sentido, vale ressaltar que a forma de fazer filosofia³ para Schopenhauer, apesar de ser através de conceitos, sempre possui como fundamento a intuição, o que se confirma no prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e representação*⁴ (1818), no qual ele aponta a maneira como tal livro deveria ser lido para ser bem compreendido. Para isso, começa fazendo referência ao pensamento de Kant, que ele entende como sendo metodologicamente oposto ao seu, para em seguida apresentar seu próprio método, que ele chamará de pensamento único. A filosofia kantiana, denominada por Schopenhauer de sistema de pensamentos, “tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19), de modo que uma parte sempre sustente a outra de modo contínuo e linear, e essa outra nunca sustente a primeira, sendo uma parte fundamental responsável por sustentar todas as outras partes, mas sem ser sustentada por elas. Sem essa parte fundamental, todo o sistema cairia. O tipo de pensamento único, de outro lado, “por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade” (*Ibidem*), pois teria uma coesão orgânica de modo que cada parte tanto conserva o todo, quanto é por ele conservada, sendo nenhuma delas a primeira ou a última (de modo que o começo pressupõe o fim, quase tanto quanto o contrário), e é ao mesmo tempo uma unidade inalterável em seu próprio modo operante, tanto que seria possível progredir uma reflexão de qualquer parte que fosse tomada como ponto de partida. Tal pensamento orgânico possuiria tamanha intercoesão que, segundo o filósofo, seria impossível a sua divisão em capítulos ou parágrafos, embora o tenha dividido

³ No tomo II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma que “os conceitos são o material [*das Material*] da filosofia, mas somente como o mármore é o material para o escultor. A filosofia não deve *partir* dos conceitos, mas trabalhar *com* eles, isto é, seus resultados podem ser depositados em conceitos, mas não partir deles como aquilo que é dado” (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 145, grifos do autor). Somente as intuições dão o conteúdo para a filosofia e seus conceitos.

⁴ Em alemão *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

em quatro partes principais, visto que a sua exposição o exigia. Todavia, ele não deixa de afirmar que se tratam de quatro pontos de vista de uma mesma coisa, e não da progressão sistemática de um pensamento.

Para Schopenhauer o pensamento único, devido a sua forma arquitetônica, se assimilaria a um edifício muito elevado onde, caso fosse destruída uma só coluna, toda construção desmoronava. É perceptível com a exposição do filósofo, que o método sistemático pertence a uma rígida exposição do pensamento científico, no qual cadeias de verdades se seguem de outras. De modo contrário, o pensamento único deve ter uma perfeita unidade entre as suas partes, não necessitando de uma verdade primeira que dê sustentação a todas as outras, fazendo com que seus diferentes assuntos se apoiem harmoniosa e mutuamente, evitando um desmoronamento de todo sistema caso ocorresse destruição de uma mínima parte. A resistência do pensamento único a tal desmoronamento estaria no fato desse método ser resultado de diversas perspectivas intuitivas interdependentes que se complementariam, de modo que garantisse uma constituição metaforicamente similar a um organismo vivo que se autorregeneraria toda vez que ocorresse um eventual estrago.

Em um escrito tardio intitulado *Fragmentos sobre a história da filosofia*, presente na obra *Parerga e paralipomena* (1851), Schopenhauer indica o propósito de seu pensamento, diferente dos realizados por outros pensadores: na sua forma de fazer filosofia os “princípios baseiam-se não em cadeias de conclusão, mas diretamente no próprio mundo intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2007, p. 187), motivo pelo qual a rigorosa coerência encontrada no seu sistema não é alcançada através de um caminho meramente lógico; ela é de outra maneira, “concordância natural dos princípios que inevitavelmente resulta do fato de que a todos eles serve de base o mesmo conhecimento intuitivo, isto é, a concepção intuitiva do mesmo objeto, considerado sucessivamente sob vários aspectos” (*Ibidem*), e por conseguinte, do mundo real em todos os seus fenômenos, atentando-se à consciência em que aparece. O fato da unidade do pensamento único provir da harmonia e unidade do mundo intuitivo nos leva à constatação de que Schopenhauer considera a intuição o fio condutor de sua filosofia, e, sendo assim, é isso que garante sua intercoesão e conseqüentemente, a possibilidade de progredir uma reflexão de qualquer lugar que fosse tomado como ponto de partida (já que o fato do pensamento ser intuitivo faz com que não possua uma sequência lógica e linear).

Dentro desse pensamento único, a intuição também é tema central dos seus diversos pontos de vista que se sustentariam mutuamente, como metafísica, epistemologia, estética e ética. Todavia, isso não significa que as quatro considerações ou partes do *O mundo como*

vontade e representação podem ser derivadas umas das outras, mas que cada uma delas se origina da mudança de perspectiva do mundo intuitivo, sendo esse o motivo pelo qual Schopenhauer descreve o método de *O mundo como vontade e representação* como quatro variações de um mesmo ponto de vista. Cada ponto de vista desses tem relação com um fenômeno intuitivo: na sua teoria do conhecimento, na qual aparece como intuição empírica, é fundamento de todo conhecimento a serviço da razão, fazendo com que esta assuma um papel secundário e menos importante. Em sua metafísica do belo surge outra forma de intuição, denominada de estética, que será responsável por criar um tipo de conhecimento independente do princípio de razão e, através dele, é possível alcançar de alguma maneira o essencial do mundo, coisa que através do conhecimento racional nunca se concretizaria. A forma de conhecimento intuitivo puro é também condição necessária (apesar de não ser suficiente como na experiência estética) para alcançar a negação da Vontade, e, sendo assim, o santo ou asceta (praticante de ascetismo) se vale de tal saber. Percebe-se que além de se constituir na própria forma ou método schopenhaueriano, a intuição também permeia todo conteúdo de sua obra, demonstrando mais uma vez o estatuto central que o filósofo a coloca.

Olhando da perspectiva de uma filosofia que valoriza o saber intuitivo em detrimento do racional, essa pesquisa possui como escopo compreender a importância do termo intuição (*Anschauung*) no pensamento de Schopenhauer, assim como sua relação com a possibilidade de conhecimento, levando em consideração, dessa maneira, sua forma empírica/intelectual e estética ou pura, para então analisar como seria possível uma correlação entre elas. Para tanto, será utilizada como referência principal, o primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, entretanto, considerando também o segundo tomo. Além disso, as obras *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* e *Metafísica do Belo* serão utilizadas para um aprofundamento e embasamento maiores da teoria do conhecimento e estética de Schopenhauer, respectivamente.

No livro I, que diz respeito à teoria do conhecimento ou então, do mundo enquanto representação, a intuição que é empírica/intelectual aparece como fundamento de todo conhecimento racional, ou seja, é ela que produz representações completas e empíricas do mundo a partir do entendimento (*Verstand*). A razão (*Vernunft*) por outro lado, irá ocupar-se justamente com aquilo que a intuição produziu, e seu papel se resume somente à fixação e comunicação do conhecimento. O livro III, de outro lado, trata do que Schopenhauer chama de representação independente do princípio de razão, um modo de conhecimento livre de qualquer relação com a razão que provém de outra forma de intuição denominada pelo

filósofo de pura ou estética e possui capacidade de alcançar, mesmo que indiretamente, a essência propriamente dita do mundo, a saber, a Vontade, o que seria inacessível por um conhecimento ditado pela razão.

Na filosofia schopenhaueriana o termo intuição apresenta ainda outras configurações, como é o caso da forma de intuição que se tem em sua ética, que não será considerada aqui, pois esta pesquisa se concentra no estudo da intuição dentro do contexto do conhecimento, situado respectivamente nos livros I e III de *O mundo como vontade e representação*. Essa outra forma de intuição permite o reconhecimento de nossa própria essência no outro⁵ a partir de um conhecimento mais profundo do próprio ser, pronunciada na fórmula indiana *tat twam asi* (esse vivente és tu)⁶, que demonstra qual o fundamento de uma ação que possui valor moral até mesmo a negação da vontade, intermediada pela ascese. Sob esse aspecto, apesar de a intuição estética dar conta de um conhecimento que esteja além do princípio de razão (como veremos mais detalhadamente a seguir), ela ainda é de certo modo limitada ao que é necessário na ética da compaixão schopenhaueriana por atingir somente a Ideia e não a real essência dos seres. A intuição que diz respeito à identidade metafísica dos seres é compreendida em outro âmbito e de uma maneira distinta das formas empírica e estética. Trata-se da intuição mística⁷, entendida como o mais perfeito conhecimento da essência da Vontade⁸.

Retomando, no pensamento schopenhaueriano todo conhecimento do mundo sempre parte de uma intuição. No mundo considerado como representação, ou seja, somente no seu

⁵ No quarto livro de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma em uma passagem que “uma moral sem fundação, portanto um simples moralizar, não pode fazer efeito, pois não motiva. Uma moral, entretanto, QUE motiva, só pode fazê-lo atuando sobre o amor próprio. O que, entretanto, nasce daí não tem valor moral algum. Segue-se assim que, mediante moral e conhecimento abstrato em geral, nenhuma virtude autêntica pode fazer efeito, mas esta tem de brotar do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 468).

⁶ Caso tivéssemos de fornecer à reflexão do espectador também a informação sobre a sua essência íntima, usaríamos antes aquela fórmula sânscrita, com tanta frequência empregada nos livros sagrados dos hindus, chamada Mahavakya, isto é, a grande palavra, que soa “*Tat twam asi*”, ou seja, “esse vivente és tu”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 295).

⁷ Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer afirma que “toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira”. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 221).

⁸ No parágrafo 48 de MRV sobre os mais elevados graus das artes, Schopenhauer apresenta a intuição que diz respeito à identidade metafísica de todos os seres como o mais perfeito conhecimento da Vontade: “ali onde se encontra o ápice de toda arte, a qual seguiu a Vontade em sua objetividade adequada, as Ideias, em todos os seus graus, do mais baixo, onde as causas a movimentam, em seguida onde as excitações, e por fim onde motivos a movimentam de modo variado, desdobrando a sua essência até aqui, quando a arte culmina com a exposição da autosupressão livre da Vontade mediante o grande quietivo que se lhe apresenta a partir do mais perfeito conhecimento de sua própria essência”.

âmbito fenomênico, é a partir da intuição empírica (*empirische Anschauung*) que também é intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*), gerada pela aplicação do entendimento da causa a partir do efeito, que os objetos são conhecidos na sua forma mais completa. Essa intuição, que provém da faculdade do entendimento, é uma representação firme, pura, completa, e a faculdade da razão, que teria como função somente a comunicação e facilitação do conhecimento, empobrece e deteriora o que a intuição produziu. Já revelada a essência metafísica do mundo, a qual o filósofo denomina Vontade⁹, será justamente a intuição estética (*ästhetische Anschauung*) a responsável por ultrapassar o princípio de individuação e alcançar o conhecimento metafísico. Todavia, apesar de Schopenhauer apresentar a forma em que se dá a intuição estética, ele não revela a princípio de maneira clara a sua natureza, e, a partir do momento em que ele afirma que qualquer conhecimento só é possível caso esteja necessariamente pressuposta a relação sujeito e objeto, sempre que ocorrer uma mudança em relação ao objeto conhecido deve ocorrer também uma mudança em relação ao sujeito que conhece. Esses diferentes aspectos do sujeito Schopenhauer nomeou de faculdades do intelecto. Enquanto a intuição empírica/intelectual tem como faculdade o entendimento, na intuição estética, apesar não estar claro inicialmente, em a *Metafísica do Belo* (1820) aparecem indícios de sua natureza na definição schopenhaueriana de genialidade como a capacidade excedente do intelecto de proceder de modo completamente intuitivo e apreender as Ideias, os atos originários da Vontade, através da experiência estética.

Essas duas formas de intuição são o ponto de partida do conhecimento, além de constituírem uma maneira de perceber a realidade, que por não ser racional, revelariam o que há de mais completo e real do mundo, seja ele como representação (a intuição empírica/intelectual que dá base para o conhecimento racional, e que é certa e completa, permitindo a representação do mundo dos fenômenos) ou também como Vontade (a intuição estética que atingirá de alguma forma essa essência do mundo, a própria Vontade, a partir do conhecimento das Ideias que gera). Dada essa constatação, pretende-se avaliar nesta pesquisa até que ponto é possível considerar uma correlação mais próxima dessas duas formas de intuição na medida em que elas se mostram semelhantes em aspectos diversos, e, a partir daí, compreender qual é a probabilidade da consideração de uma unidade entre elas, de modo que se tratassem de uma única intuição que atinge sua forma mais potente ou mais completa quando se assume como intuição pura/estética.

⁹ Assim como Jair Barboza faz na tradução de *O mundo como vontade representação* (2005), optamos por utilizar “V” maiúsculo para designar a Vontade universal, referente à Coisa-em-si, e v minúsculo para se referir à vontade particular, a objetividade da Vontade.

Com objetivo de responder a essas questões, o primeiro capítulo desta dissertação inicia com os fundamentos mais gerais da teoria do conhecimento schopenhaueriana. Em primeiro lugar explica-se o pressuposto mais básico da filosofia de Schopenhauer, que surge a partir da distinção kantiana de mundo como Coisa-em-si e fenômeno: a separação entre Vontade (o substrato suprassensível do mundo, essência de todas as coisas) e representação (mundo fenomênico, modo em que se dá o conhecimento na experiência sensível). Na sequência, é demonstrado quais são as premissas necessárias para compreender melhor a maneira em que se dá a representação empírica, como a distinção entre sujeito e objeto no corpo do sujeito, o princípio de razão suficiente e sua divisão em quatro formas, partir daí a divisão das representações entre intuitivas e abstratas e, por último, o caráter relativo do mundo fenomênico, mas apesar disso, a permanência da substância. Após uma rápida explicação das quatro figuras do princípio de razão suficiente e os objetos que os regem, descritos detalhadamente no livro *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), chega-se então a uma investigação mais profunda dos modos de conhecimento existentes para Schopenhauer. Primeiramente, fala-se das formas ou intuições puras do espaço e tempo, que dizem respeito à condição de possibilidade de experiência do mundo fenomênico, possuem como faculdade a sensibilidade e são regidas pelo princípio de razão do ser. Logo em seguida está o ponto principal do primeiro capítulo: a intuição empírica/intelectual. Ela é responsável pelo conhecimento empírico do mundo, possui como faculdade o entendimento, que tem como função a aplicação da lei da causalidade (de onde surgem essas intuições), e é comandada pelo princípio de razão suficiente do devir. Por fim, são apresentadas as representações abstratas, ou conceitos e sua faculdade referente, a saber, a própria razão em sua forma mais geral, que é regida pelo princípio de razão do conhecer, e dirá respeito unicamente à comunicação e linguagem de tal conhecimento, ao passo que o conteúdo deste é dependente unicamente das intuições empíricas, ressaltando a problematização schopenhaueriana acerca da validade da razão.

Neste contexto, o segundo capítulo inicia com a explicitação sobre os limites do conhecimento que, por ser submetido ao princípio de razão em sua forma mais geral, nunca ultrapassa o âmbito fenomênico, o que o torna incapaz de ir além e atingir a Vontade em si mesma. Sob essa perspectiva, Schopenhauer, como uma tentativa de superar Kant (o qual ele critica por negar qualquer possibilidade de conhecer a Coisa-em-si), esforça-se para trilhar um caminho em sua obra que viabilize um mínimo de contato com esse outro lado do mundo, e, percebendo a impossibilidade do conhecimento ditado pelo princípio de individuação e seu

caráter relativo de ir além dos fenômenos, apresenta outra forma de representação que terá relação direta com a experiência estética e só existe por causa de outra forma de intuição, a pura ou estética, permitindo um conhecimento completo e sem qualquer relação com a razão e o saber abstrato. Por esse motivo é capaz de, mesmo que indiretamente, ascender à Vontade. Dentro dessa perspectiva, é demonstrada essa outra forma de conhecimento que está descrito do livro III de *O mundo como vontade e representação* e também na obra *Metafísica do Belo* (1820), que é mais verdadeiro e essencial do que o científico (ou conhecimento ditado pela razão), por ser capaz de apreender as Ideias, as objetivações da Vontade em si mesma em diversos graus. Segue-se então a apresentação de tais Ideias, modelo mais adequado de conhecimento para o sujeito, que ainda não entrou nas formas do princípio de razão, e só acontece a partir de uma mudança prévia do sujeito empírico (submetido ao princípio de razão) para sujeito transcendental (sujeito puro do conhecimento), que, instantaneamente destituído de vontade (e, portanto, do sofrimento), abre mão de sua individualidade, restando somente um estado de pura contemplação. Esse estado, que é relacionado com a contemplação do belo, Schopenhauer nomeia de experiência estética. Na sequência é explicado o ponto central deste segundo capítulo, que é a condição necessária e suficiente para acontecer essa experiência: a intuição estética. Tal forma de conhecer é o único meio pelo qual é possível o acesso às Ideias, representações fieis da Vontade. É visto então que, a partir do momento em que o belo é melhor apreendido pela obra de arte, o responsável por criar tais obras e comunicar Ideias que foram intuídas será o gênio. Sobretudo a genialidade será também uma capacidade existente em todos os homens que permite o conhecimento estético (alguns em maior grau que outros). Em seguida, é apresentado que a experiência estética também pode ser vista como fruição do belo e sublime e, por isso, será feita uma investigação de ambos sentimentos. Por fim, é retratada rapidamente a hierarquia das artes para Schopenhauer, conforme a Ideia objetificada que ela exprime, e em especial a música, que permanece separada dessa graduação justamente porque ela é capaz de causar um efeito tão poderoso nos homens que se torna incomparável. A música, que ultrapassa a própria intuição estética, é a linguagem direta do em si, não sendo cópia do fenômeno, mas sim uma cópia imediata da Coisa-em-si.

Depois de explicar quais são os processos necessários para que aconteça a intuição empírica e estética na filosofia de Schopenhauer, assim como em que se consistem essas intuições, suas características principais, natureza, e a importância delas no pensamento de Schopenhauer, é feita uma comparação apontando suas semelhanças, diferenças e

demonstrando opiniões de estudiosos, para entender se é possível uma correlação mais íntima entre elas. A partir disso, se baseando principalmente nas posições de Philonenko, Muriel Maia, Vilmar Debona, Diana Decock e Maria Lucia Cacciola, é avaliada a dificuldade da consideração de uma unidade entre tais formas já que elas têm naturezas diferentes: enquanto a empírica vem do entendimento, a estética vem da capacidade excedente denominada genialidade. Entretanto, levando em consideração suas inúmeras semelhanças, constata-se a possibilidade de uma aproximação maior entre elas, principalmente, porque a partir do momento em que Schopenhauer considera *O mundo como vontade e representação* um pensamento único, cabe a interpretação de que tais intuições se constituíam em diferentes pontos de vista de uma coisa só, ou seja, a mesma intuição, dentro do contexto do conhecimento, primeiramente olhada sob a perspectiva da teoria do conhecimento, e depois, da metafísica do belo.

2 INTUIÇÃO EMPÍRICA E MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

2.1 ASPECTOS GERAIS DA TEORIA DO CONHECIMENTO DE SCHOPENHAUER

Este capítulo se destina à explicação da intuição empírica e seu papel na teoria do conhecimento, contida no livro I de *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer. Para isso, é necessário, primeiramente, apresentar em quê consiste sua visão dicotômica de mundo inspirada na distinção kantiana entre fenômeno e Coisa-em-si, nomeado em contrapartida como representação (o mundo aparente como cada ser o percebe) e Vontade (substrato do mundo e essência íntima de todas as coisas existentes, uma espécie de inconsciente cósmico desejante, a qual tudo está a serviço), e compreender a partir daí os principais fundamentos epistemológicos da sua filosofia, o que será de extrema importância para entender a função essencial que essa intuição ocupa no que diz respeito à possibilidade de conhecimento do mundo fenomênico.

2.1.1 O mundo como Vontade e como Representação: um solo kantiano

A obra-prima de Arthur Schopenhauer intitulada *O mundo como vontade e Representação*, concluída em 1818, e republicada como segundo tomo em 1844, apresentou-se como uma tentativa de desenvolver um pensamento ímpar dentro da tradição filosófica do idealismo alemão, já que em oposição ao espírito de sua época, apesar de ter partido de um ponto de vista filosófico transcendental, não teria chegado a nenhuma transcendência transparente¹⁰ como afirma Safranski, isso, porque o Ser descoberto, nada mais era que algo, apesar de vital e igualmente opaco, que “não assinalava nada para qualquer pensamento, muito menos acenava para o senso comum e não apresentava o menor desígnio” (SAFRANSKI, 2011, p. 383). O seu significado estava justamente no fato de não ter significado algum, e sua essência era simplesmente ser. Esse Ser, Schopenhauer denominou de Vontade, apresentando-se como um aspecto do mundo ao lado do outro o que denominou representação. O filósofo de Danzig assumiu essa dicotomia do mundo por influência da

¹⁰ Os contemporâneos de Schopenhauer denominados de idealistas alemães se dedicavam à metafísica do absoluto. Eles teriam descoberto o “ponto mais profundo do Ser ou, pelo menos para o qual o ser se dirigia, um sentido, algo de transparente que acenava um convite para ser aceito pelo senso comum. A “coisa-em-si” não é casual, ela significa algo e pretende dizer alguma coisa”. A função da filosofia nesse sentido seria a de decifrar o sentido desta mensagem: “o que realmente existia de novo nessa época era a afirmação de que esse sentido definitivamente só poderia ser decifrado através do autoexame, dentro de nós mesmos” (SAFRANSKI, 2011, p. 382).

filosofia kantiana, que ele mesmo considerou o ponto de partida de sua própria filosofia, concebida por ele como desdobramento pleno dos ensinamentos de Kant.

Percebe-se a enorme influência do pensamento kantiano para Schopenhauer, pelo fato de ele dedicar em sua obra magna (*O mundo como vontade e representação*) um apêndice denominado de *Crítica da filosofia kantiana* para demonstrar o que ele considerou como erros e também méritos de Kant. Nesse contexto de crítica, mas também de admiração por seu mestre, Schopenhauer irá afirmar que “O MAIOR MÉRITO DE KANT É A DISTINÇÃO ENTRE FENÔMENO E COISA-EM-SI” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526, grifos do autor), pois entre as coisas e nós existem as formas *a priori* do modo de conhecimento do sujeito, ou seja, o intelecto, e através dele não é possível o conhecimento das coisas como são em si mesmas¹¹. Foi tarefa de Kant desmontar as peças da nossa faculdade de conhecimento, encontrando assim duas partes fundamentais denominadas por ele de sensibilidade e entendimento. De um modo geral, a doutrina kantiana afirma que para existir o conhecimento do mundo fenomênico, esse seria apresentado à nossa consciência primeiramente moldado pelas formas da sensibilidade pura (espaço e tempo), e depois, pelos conceitos puros do entendimento, que são as suas doze categorias. O conhecimento seria possível dessa maneira, porém limitado ao mundo dos fenômenos. Apesar de discordar da concepção de Kant das faculdades de entendimento e razão, o que veremos mais detalhadamente a seguir, Schopenhauer consente com boa parte da visão kantiana de realidade fenomênica.

Como está enunciado no título de sua obra, Schopenhauer, em concordância com Kant, aceita a divisão do mundo em fenômeno e Coisa-em-si (*Erscheinung und Ding an sich*), que em contrapartida ele renomeará como representação e Vontade (*Vorstellung und Wille*). Nesse sentido, o filósofo de Danzig inicia o livro I de sua obra, ou *Do mundo como representação* (*A representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência*), com a seguinte frase: “o mundo é minha representação. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43), ou seja, o mundo, enquanto fenômeno

¹¹ Schopenhauer afirma que essa mesma verdade, a de que o mundo que aparece aos sentidos não possuir nenhum verdadeiro ser, já fora expressa por Platão na passagem considerada a mais importante de todas as suas obras, na qual ele apresenta o mito da caverna. Tal verdade também foi expressa de modo completamente diferente, mas que em essência é a mesma coisa pela doutrina dos Vedas chamada de Véu de Maia “pela qual não entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeia fenômeno e Coisa-em-si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 528), já que é apresentada como o mundo visível no qual nos encontramos como um efeito mágico que aparece na existência, aparência essa que é inessencial e destituída de ser, uma ilusão de ótica comparável a “um véu que envolve a consciência humana, um algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 528).

ou o que ele chama de representação por ser algo subjetivo e não objetivo, só existe conforme as impressões que cada ser possui da realidade. Se alguma verdade pode ser expressa *a priori*, segundo ele, seria essa pelo fato de ela constituir uma asserção da forma que toda e qualquer experiência existe. Dentro disso, a divisão entre sujeito e objeto seria a forma sob a qual é possível pensar a existência de qualquer forma de representação: sendo ela intuição pura, empírica, ou abstrata¹². No tomo II de *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer explica que compreendemos como situamos as coisas de forma imediata fora de nós, porque “as coisas não estão *no espaço*, e, por conseguinte, *fora de nós*, mas existem para nós como representações”, e, por isso, tais coisas que vemos diretamente, e não sua simples imagem, “são apenas as *nossas representações* e, como tais, existem apenas em nossas cabeças” (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 69, grifos do autor).

Se de um lado, o mundo é representação ou fenômeno, o substrato e a essência íntima de todas as coisas nele existentes está naquilo que condiciona sua apresentação: uma força irracional e desconhecida chamada pelo filósofo de Vontade, uma espécie de “inconsciente cósmico” que deseja e pelo qual tudo que existe no mundo está a serviço. Segundo Schopenhauer, “a separação do diferente e unificação do idêntico” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44) nos conduziria à percepção de que o mundo é também minha vontade. A representação é a objetividade dessa Vontade, que se dá a partir do princípio da razão, o princípio formal do conhecimento. Sendo assim, o mundo é para todo ser humano o que ele representa, só existindo de acordo com o que os olhos de cada um veem e interpretam¹³. Michael Tanner irá afirmar em uma passagem que a partir do momento em que “a posição schopenhaueriana é a de que o mundo é Vontade e aparece como representação” a Vontade irá possuir “prioridade em termos ontológicos sobre a representação” (TANNER, 2000, p. 14), e isso é o suficiente para mostrar o quanto Schopenhauer pensa os homens como seres essencialmente volitivos. Schopenhauer conserva a noção de uma realidade mais fundamental existente além do fenômeno, de modo que essa, enquanto uma interpretação da Coisa-em-si kantiana, passa a ser a realidade primeira e mais essencial do mundo enquanto representação, e por isso, tal Vontade possuiria prioridade ontológica em relação à representação.

¹² As intuições puras se referem à classe de objeto para o sujeito gerado pela faculdade da sensibilidade, as intuições empíricas, à faculdade do entendimento, e as representações abstradas à faculdade da razão. Veremos isso mais detalhadamente a seguir.

¹³ Saber que a Vontade é a raiz metafísica do mundo e tudo que nele se encontra, e ter consciência disso, apesar da satisfação da descoberta do enigma essencial, gera uma grande insatisfação vinda do fato de a Vontade ser algo sem nenhuma meta ou finalidade do qual não se pode fugir. O sofrimento é inerente ao mundo, e o que se conhece como felicidade seria somente a interrupção temporária desse processo de infelicidade. Ele (o sofrimento) “se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 219).

Segundo Schopenhauer, Kant “jamais fez da Coisa-em-si um exame crítico ou especial de uma inferência clara” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 625), pois sempre que precisou foi buscar a Coisa-em-si pela conclusão de que o fenômeno, o mundo visível, de fato deveria possuir um fundamento, uma causa inteligível que não fosse o fenômeno mesmo e que, por isso, não pertencia a qualquer experiência possível. O filósofo de Danzig critica essa visão, pois segundo ele, a realidade consiste igualmente de fenômenos e Coisa-em-si, sendo que essa última não seria feita de coisas diferentes, já que para existir diferença é necessário espaço e tempo categorias pertencentes à concepção humana, ao mundo da representação. Não havendo espaço e tempo, tudo é uno e indiferenciado. Assim é a Vontade schopenhaueriana. O fenômeno seria uma manifestação da Coisa-em-si, e não seu efeito. A relação de causalidade existe somente no mundo dos fenômenos, e não entre Coisa-em-si e fenômeno. Segundo Schopenhauer, o engano de base cometido por todos os pensadores anteriores foi acreditar que “a solução desse enigma não pode provir da compreensão profunda do mundo mesmo, mas tem de ser procurada em algo completamente diferente dele” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 537). Nesse sentido, fica excluída da filosofia schopenhaueriana qualquer solução transcendente para o mundo: este deve conter a explicação para seu próprio enigma. E é por conta disso que, segundo Schopenhauer, é aberto um caminho para uma metafísica imanente.

Para Kant (2005), caberia à ciência conhecer o mundo dos fenômenos e seus objetos, o que se encontra além dele, a Coisa-em-si, jamais seria conhecido, logo, a compreensão acerca da realidade é limitada.¹⁴ Nessa perspectiva, podemos apontar que outro ponto de discórdia de Schopenhauer em relação a Kant é que este nega a possibilidade de alcançar o conhecimento da Coisa-em-si pelo fato de ela supostamente estar além das possibilidades de nossas faculdades de conhecimento. Schopenhauer se esforçará para encontrar um caminho seguro em sua obra que “dê um mínimo de contato do sujeito com a Coisa-em-si, para que assim seja possível ter, em alguma medida, conhecimento do que esta seja em si mesma” (SOUZA, 2014, p. 14), como aponta Eduardo Coimbra de Souza. Nesse sentido, podemos afirmar que a

¹⁴ Em *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência*, Kant afirma: “Minha intenção é a de convencer a todos aqueles que consideram valer a pena ocupar-se com a metafísica: é absolutamente necessário abandonar por enquanto o seu trabalho, considerar tudo o que já aconteceu até agora como inexistente e antes de mais nada lançar a questão: “Será que algo como a metafísica é realmente possível?”. Se ela é uma ciência, como é que não obtém, como as outras ciências, aplauso unânime e duradouro? Se ela não é uma ciência, como explicar que se vanglorie incessantemente sob o brilho de uma ciência e iluda o entendimento humano com esperanças nunca saciadas e nunca realizadas? É necessário, portanto, chegar-se a uma conclusão segura a respeito da natureza desta pretensa ciência, quer isto demonstre saber ou ignorância, pois ela não pode permanecer por mais tempo no pé em que está” (KANT, 1980, p. 7).

filosofia de Schopenhauer se concentrará com essa problemática que envolve a possibilidade de conhecer a Coisa-em-si e da constituição de um conhecimento positivo a seu respeito.

Dentre as opiniões de estudiosos, a grande maioria chama atenção ao fato de a concepção de mundo e a descoberta da Vontade enquanto Coisa-em-si serem os aspectos mais louváveis da filosofia schopenhaueriana. Dessa maneira, sustenta Bertrand Russel ao dizer que, “historicamente, há duas coisas importantes em Schopenhauer: seu pessimismo e a doutrina de que a vontade é superior ao conhecimento” (RUSSEL, 1977, p. 323). Russel destaca inicialmente o pessimismo de Schopenhauer, depois declara que a doutrina da Vontade schopenhaueriana não somente é válida enquanto uma descrição do outro aspecto do mundo que não seja representação, como também é antecedente ao conhecimento, ou seja, à própria representação. Isso nos remeterá a algo muito importante para a presente pesquisa, que é o fato de que em Schopenhauer a Vontade sempre terá primazia em relação ao conhecimento, justamente porque tal conhecimento, por se encontrar submetido ao princípio de razão, está turvo da própria Vontade. Porém, é exatamente porque a racionalidade é a forma da objetivação da Vontade, que ela jamais poderá compreendê-la, já que isso aconteceria no sentido lógico, científico. Por encontrar-se em um nível mais primordial e abrangente, a Vontade nunca se integrará em uma reflexão sistemática, já que necessita de uma compreensão do ser em sua dimensão mais originária que só poderia ocorrer por outra via que não fosse racional.

Georg Simmel, filósofo e sociólogo alemão, também chama atenção para a importância da noção de Vontade enquanto a verdadeira essência do mundo e dos homens na filosofia schopenhaueriana, ao afirmar que “a metafísica da vontade foi um dos poucos progressos realmente importantes que a filosofia fez diante do problema da vida humana” (SIMMEL, 2011, p. 44). Nesse sentido, Simmel também destaca que “Schopenhauer demoliu o dogma de que a razão constitui a mais profunda essência do homem” (*Idem*, p. 45). É perceptível que, além da enorme relevância de sua metafísica da Vontade, a filosofia schopenhaueriana nos trouxe como consequência uma nova forma de pensar a vida, que rompeu com um dogma antigo e até então inquestionável, de que a razão seria a mais profunda essência constituinte do mundo e do homem. Ao romper com a tradição filosófica, na qual de um modo geral a razão sempre foi vista no seu aspecto mais positivo, Schopenhauer faz um caminho inverso ao propor em *O mundo como vontade e representação* um pensamento em que, além da Vontade ser a essência da vida e do ser humano, e não a razão, um pensamento que fosse guiado pela intuição (ao invés da razão).

No pensamento schopenhaueriano surgem dois campos de questionamento filosófico que se constituem, de um lado, em mundo dos fenômenos e investigação dos modos de conhecimento, faculdades do intelecto e seus limites; e de outro, no questionamento da Coisa-em-si, a identificação dela enquanto essência primeira do mundo e tudo que nele existe, assim como a probabilidade de alcançar um conhecimento mais real e que estivesse em contato mais direto com essa, já que o mundo fenomênico para Schopenhauer possuiria um caráter ilusório. Ao longo desta dissertação será demonstrada a importância da intuição dentro desses dois campos de questionamento filosófico que são a pressuposição primeira da filosofia schopenhaueriana, já que tal intuição se encontra diretamente relacionada com a premissa e possibilidade de qualquer conhecimento de mundo.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à representação do mundo fenomênico, a intuição tem um papel fundamental enquanto ponto de partida e produção de todo conhecimento. Sobre isso, Muriel Maia irá afirmar:

Ora, se o pensamento só brota da intuição, esta tem, por seu lado, uma relação direta com a própria essência do mundo, isto é, com aquilo que de modo algum vem à presença em minhas representações. Por isto, o pensamento é fraco em relação à intuição, pois nele este resíduo incognoscível que aponta na empiria esquivava-se ainda mais à consciência (MAIA, 1991, p. 41).

Considerando que o pensamento é conhecimento já submetido ao princípio de razão, o princípio formal do conhecimento, Maia quer dizer que, estando em relação direta com a realidade em si do mundo, a intuição preenche de sua verdade e só a empresta àquele pensamento que sempre estará em referência a ela. Nesse sentido, como mencionado acima, no mecanismo de conhecimento do mundo dos fenômenos, a intuição sempre será a responsável pela sua criação. Em um artigo intitulado *O problema do conhecimento em Schopenhauer*, Jaqueline de Oliveira Moreira também chamará atenção para a relação da intuição com a possibilidade de conhecimento, seja ele do mundo fenomênico, ou em relação à Coisa-em-si:

Schopenhauer afirma que a solução para o enigma do mundo só pode provir do próprio mundo, pois a metafísica não pode desconsiderar a experiência. A filosofia de Schopenhauer retoma a prioridade do mundo. Todo e qualquer conhecimento assenta-se em uma intuição sobre o mundo. Tanto a intuição intelectual, que é registro do entendimento, quanto a intuição estética, que une num só movimento sujeito e objeto (MOREIRA, 2004, p. 270).

Dentro dessa divisão dualística de mundo de Schopenhauer, Jaqueline Moreira reforça essa constatação importante para a presente pesquisa: todo conhecimento do mundo sempre

parte de uma intuição¹⁵. Enquanto o mundo é considerado somente representação, ou seja, somente no seu âmbito fenomênico, é a partir da intuição empírica, gerada pela aplicação do entendimento da causa a partir do efeito, que o mundo e seus objetos serão conhecidos na sua forma mais completa. Já revelada a essência metafísica do mundo, a qual o filósofo denomina Vontade, é papel da intuição estética ultrapassar o princípio de individuação e alcançar, ainda que indiretamente, o conhecimento metafísico. Nesse sentido, será justamente a intuição que possibilitará um tipo de representação capaz de atingir de alguma maneira a Coisa-em-si, ou seja, a Vontade mesma. É perceptível que Schopenhauer confere à intuição uma relevância imensa em sua filosofia, pois, além de ser guia de seu pensamento único, ela é a pressuposição necessária de toda representação possível.

2.1.2 As bases da teoria do conhecimento schopenhaueriano

Para melhor compreender a representação ou conhecimento submetido ao princípio de razão e seus aspectos, é necessário saber quais são os pressupostos da teoria do conhecimento de Schopenhauer, o que remeterá diretamente ao livro I de *O mundo como vontade e representação*, ou *Primeira consideração: A representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência e da ciência*. Ao contrário da pretendida coesão orgânica que tem de possuir um pensamento único (que Schopenhauer afirma ser *O mundo como vontade e representação*), Eduardo Coimbra de Souza afirma em sua dissertação que o filósofo alemão constrói uma teoria do conhecimento ordenada nos moldes de um sistema de pensamentos, no qual uma verdade fundamental “sustentará todo o edifício do conhecimento fenomênico” (SOUZA, 2014, p. 26). Nesse sentido, ao ser isolado metodicamente do restante do livro, podemos perceber no livro I todas as definições e pressupostos que dizem respeito ao mecanismo de conhecimento de maneira muito clara e organizada. O ponto mais crucial e talvez, o fundamento mais básico do edifício do conhecimento para Schopenhauer (supondo que seu livro I seja tomado isoladamente enquanto um sistema de pensamentos) seria a relação sujeito e objeto.

O sujeito para Schopenhauer é “aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45), ou seja, ele é a condição universal e pressuposição de todo objeto que surge, já que toda existência está em relação a tal sujeito.

¹⁵ Ao longo do texto serão explicitadas de forma detalhada as formas diferentes que possui o termo intuição na filosofia de Schopenhauer, assim como o contexto e função de cada uma.

Nesse sentido, cada ser se encontra como sujeito na medida em que conhece, mas não em que é conhecido. O sujeito não se encontra nas formas de espaço, tempo e causalidade, pois tais formas já o pressupõem, ele se encontra “inteiro e indiviso em cada ser que representa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46), ao passo que o objeto está submetido às formas de espaço, tempo e, conseqüentemente, de pluralidade, sendo, portanto, o que se conhece. Sujeito e objeto adquirem significado enquanto interdependem um do outro e são, portanto, inseparáveis, onde um acaba o outro começa¹⁶ e, nesse sentido, é impossível que exista um objeto do conhecimento independente daquele que o está representando, no caso, o próprio sujeito. Sujeito e objeto se relacionam de maneira indireta a partir do corpo do sujeito, o qual Schopenhauer chama de objeto imediato. O corpo, que se encontra submetido às formas de causalidade, o objeto entre objetos, é o responsável por ser o ponto de partida do conhecimento, a partir do momento em que ele capta as primeiras sensações que irão posteriormente ser transformadas em representações completas (o que veremos mais detalhadamente ao longo da dissertação) e, por isso, cabe ao corpo um estatuto muito importante dentro da teoria do conhecimento schopenhaueriana, já que funciona como uma instância mediadora que proporciona um acesso para que o mundo seja intuído e representado. Além de objeto imediato (o nosso corpo), o corpo também possui outro sentido, como objeto mediato (corpo do outro), sendo esse último os próprios objetos a serem conhecidos pelo sujeito. Se o indivíduo é sujeito do conhecimento, ele é também corpo, ou seja, está enraizado neste mundo, encontra-se como indivíduo. Dessa maneira, não corre o risco da admissão de uma “cabeça de anjo alada”, como Schopenhauer admite, referindo-se à consideração do homem somente enquanto sujeito do conhecimento como se sua mente fosse totalmente alheia a seu corpo, ou então, como se fosse levada em conta somente o domínio da abstração sem uma base corpórea¹⁷.

¹⁶ Schopenhauer diz que a comunidade de tal limite se revela no “fato de as formas essenciais e universais de todo objeto – tempo, espaço e causalidade - também poderem ser encontradas e completamente conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46), ou em termos kantianos, residem *a priori* em nossa consciência. Schopenhauer reconhece o mérito de Kant em ter descoberto isso.

¹⁷ Em *Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer*, Ana Carolina Soliva Soria enfatiza que, na consciência de si o sujeito se torna conhecido para si mesmo e, por isso, deve estar dividido em uma parte que conhece e outra que é conhecida, sendo que a primeira, segundo Schopenhauer, denominaria o sujeito do conhecimento, e a segunda, o sujeito do querer. O sujeito do conhecimento é a parte que conhece, mas é desconhecida para si mesmo, já a autoconsciência, afirma Ana Carolina, Schopenhauer definiu como um conhecimento relativo onde “o que é conhecido é o querer, manifesto no corpo em ação, isto é, em seus apetites e impulsos que são dados como bem-estar e mal-estar, ou ainda, prazer e desprazer (o primeiro como satisfação da vontade, o segundo como impedimento para sua satisfação)” (SORIA, 2012, p. 67). Esses impulsos e apetites são o que permite que o sujeito do conhecimento ocasionalmente conheça o sujeito do querer como um ímpeto sem consciência que se encontra enraizado no corpo.

A forma da representação é, nesse sentido, um fato da consciência que se constitui na divisão entre sujeito e objeto. As demais formas as quais está submetido o conhecimento do mundo enquanto representação - que são espaço, tempo e causalidade - só podem ser atribuídas ao objeto, e isso acontece pois existe uma identidade entre objeto e a própria representação. O sujeito, por outro lado, não está submetido a tais formas, mas o fato de o objeto ser essencial ao sujeito enquanto tal nos leva à afirmação de que é possível obter o conhecimento das formas de espaço, tempo e causalidade *a priori* em nossa consciência. Objeto sempre pressupõe sujeito e, por isso, não pode haver relação de fundamento e consequência entre eles. A relação de causa e efeito só existe entre objetos. Entre sujeito e objeto não há relação segundo o princípio de razão. É a partir dessa relação entre sujeito e objeto, que constitui a forma de representação ou conhecimento, que Schopenhauer critica as filosofias dogmáticas, as quais ele diz que, partindo de um dos termos (sujeito ou objeto), estabelecem um como causa e o outro como efeito, o que para o filósofo seria inadmissível. Cacciola afirma que, da mesma maneira que o “dogmatismo antigo consistia numa falsa aplicação do princípio transcendente, o novo dogmatismo pós-kantiano também aplica equivocadamente aquele princípio, quando admite uma relação causal entre sujeito e objeto.” (CACCIOLA, 1994, p. 30). O dogmatismo, como Schopenhauer afirma, entra em cena ora como realismo e ora como idealismo, sendo que o primeiro é responsável por colocar o objeto como causa, sendo seu efeito o sujeito; já o idealismo, no caso de seu exemplo, o fichtiano, faz do objeto um efeito do sujeito. Nenhuma dessas constatações é verdadeira, já que entre sujeito e objeto não há relação segundo o princípio de razão, insiste o filósofo. A partir do momento em que “a lei da causalidade já precede como sua condição a intuição e a experiência, não pode ser apreendida dessa” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 56), e disso segue também que sujeito e objeto já estão pressupostos a qualquer experiência como primeira condição, sendo assim, pressupostos também ao princípio de razão, já que esse diz respeito à forma de todo objeto e maneira universal de sua aparição.

Em resumo, o mundo enquanto representação se constitui nessa interdependência entre sujeito e objeto, sendo o primeiro o que conhece, mas nunca é conhecido; e o segundo o que é conhecido e está submetido às formas *a priori* do conhecimento descobertas por Kant (espaço, tempo e causalidade), formas essas que são o limite comum entre ambos (sujeito e objeto), já que além de serem necessárias ao objeto (pois ele está submetido a tais formas), constituem-se em formas cognitivas do sujeito que irão determinar por sua vez o próprio objeto a ser conhecido. Sujeito e objeto existem somente nessa relação de reciprocidade, o

que os faz possuir um caráter totalmente relativo, que não permite, portanto, a existência deles em si mesmos. Esse é um dos principais motivos para tomar o mundo da representação como mera aparência.

Sobre esse caráter relativo do mundo como representação, Schopenhauer afirma em uma passagem que um dogma fundamental da filosofia védica não consistiria em negar a existência da matéria, mas em afirmar que tal matéria não possui essência alguma fora da percepção mental e, por isso, só conhecemos o mundo enquanto o representamos. Tal representação depende de uma percepção individual que dá esse caráter único e relativo ao conhecimento schopenhaueriano, que é o fato de, além do mundo ser fenômeno como fora para Kant, ele é somente aquilo que cada ser concebe, não existindo ele próprio, mas sim uma interpretação particular dele. No que diz respeito à realidade acerca do mundo, a representação e objeto se identificam enquanto existentes de forma relativa, ou seja, o que também atesta essa condição relativa do mundo é que as representações estão submetidas ao princípio de razão, o princípio formal e mais universal do conhecimento, e é por esse motivo que tudo possui uma existência relativa, já que relações se dão no espaço-tempo, e todo ser no tempo é também um não ser, pois os objetos são conhecidos no mundo fenomênico apenas na medida em que eles existem nesse lugar, nesse tempo, sob todas as circunstâncias, causas, efeitos que o fizeram existir. Caso fossem excluídas todas essas relações, nada mais se reconheceria, e os objetos sumiriam para o conhecimento.

A relação sujeito e objeto, como foi demonstrado, é o ponto mais fundamental da teoria do conhecimento de Schopenhauer. Seguindo a argumentação do filósofo, é chegado outro ponto que se segue desse pressuposto, e é também uma verdade que será válida somente em relação aos objetos, denominado de princípio de razão suficiente e suas formas, o qual Schopenhauer enuncia dessa maneira:

No meu ensaio sobre o princípio de razão mostrei detalhadamente como qualquer objeto possível está submetido a esse princípio, ou seja, encontra-se em relação necessária com outros objetos, de um lado sendo determinado, do outro determinando. Isso vai tão longe, que a existência inteira de todos os objetos, na qualidade de objetos, representações e nada mais, reporta-se de volta, sem exceção, àquela relação necessária de um com o outro, consiste apenas nela e, portanto, é completamente relativa (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46).

Como já foi introduzido acima e corroborado com a citação, o caráter relativo e ilusório do mundo como representação é justificado pela interdependência entre sujeito e objeto, e também no fato de toda representação estar submetida ao princípio de razão. E em que consiste esse princípio de razão? De um modo bem resumido, o princípio de razão é a

forma que determina os objetos, já que todo e qualquer objeto está submetido a ele. A tese de doutorado (ou ensaio sobre o princípio de razão) de Schopenhauer consiste justamente na categorização dos objetos entre quatro classes existentes para o sujeito e a forma do princípio de razão que as reina. De maneira bem resumida, as quatro raízes do princípio de razão suficiente seriam: 1) princípio de razão do devir (diz respeito à causalidade e objetos empíricos na representação possível da realidade), 2) princípio de razão do conhecer (a ele estão submetidas as representações abstratas e os conceitos), 3) princípio de razão de ser (a eles estão submetidas as intuições puras dadas *a priori* em nossa consciência, o tempo como sentido interno, e espaço o sentido externo), 4) princípio de razão do agir (a ele está submetido ao sujeito do querer, conforme a lei da motivação). É perceptível com isso, que sempre existirá uma diferente forma do princípio de razão comandando qualquer objeto (e suas relações entre si) que aparecer para o sujeito. Como Schopenhauer afirma na referida citação, cabe ressaltar que o princípio de razão só terá validade para as relações entre os objetos, jamais entre sujeito e objeto. Esse assunto será tratado de forma mais detalhada ao longo desse texto.

Quando lidamos com essa separação entre objetos regidos por diferentes formas do princípio de razão, conseqüentemente teremos uma distinção crucial no que diz respeito às próprias representações existentes, que serão denominadas de intuitivas ou abstratas. Essa diferenciação é fundamental para compreender mais a fundo o processo do conhecimento e seus mecanismos, já que ela pressupõe faculdades do intelecto que correspondem a elas. As representações abstratas, segundo Schopenhauer, constituem somente uma classe que diz respeito aos conceitos e suas relações e é pertencente exclusivamente aos seres humanos. Já as representações intuitivas “abrangem todo o mundo visível, ou experiência inteira, ao lado das suas condições de possibilidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 47). Em outras palavras, as duas formas de representação existentes para o filósofo são as abstratas e as intuitivas, sendo que as primeiras só estarão relacionadas ao pensamento racional efetivo, aos conceitos, enquanto as intuitivas irão abranger toda experiência empírica possível, assim como as possibilidades de tal experiência. Nesse sentido, Eduardo de Souza irá constatar que “todos os objetos das quatro classes da tese de doutorado poderão ser classificados conforme esta nova delimitação” (SOUZA, 2014, p. 32). Os objetos¹⁸ da primeira classe denominados de empíricos são representações intuitivas empíricas; os da segunda classe são os conceitos, representações abstratas; os da terceira são representações intuitivas puras (já que dizem

¹⁸ Não esquecendo que para Schopenhauer objeto e representação são idênticos.

respeito às intuições puras do espaço e tempo); e os da quarta classe, que são objetos do querer, podem ser tanto representações intuitivas empíricas quanto abstratas, a última existindo só para seres humanos. Na filosofia de Schopenhauer não é exclusividade do homem a capacidade de conhecer objetos empíricos. Isso é possível também para os animais, ou seja, para qualquer ser cognoscente. Porém, é somente o homem o responsável por atingir outra classe de representação, denominada de abstrata, enquanto aos animais caberá somente o conhecimento em seu âmbito intuitivo.

Como foi apresentado anteriormente, o aspecto relativo do princípio de razão e suas formas está no fato de o conhecimento das coisas que partem dele aparecerem no tempo, que por essência é sucessão, e também ocuparem um lugar no espaço, que por essência é posição. Nesse sentido, a relatividade se daria justamente por conta de a existência das coisas depender de uma posição no espaço na sucessão do tempo, além de todas as circunstâncias e causalidades, e tudo isso é mera relação. Caso se excluam tais relações, exclui-se também a existência. Conforme isso, temos que a matéria é por essência a total unificação do espaço e tempo, “unificação esta só possível por meio da unificação da causalidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 590). A matéria é o fazer-efeito, é causalidade integral, junção íntima de espaço e tempo e, nesse sentido, ela é por completo relativa. A mudança sempre será determinada, portanto, em parte pelo tempo, em parte pelo espaço, ou, mais propriamente, pela união dos dois. A matéria tem de possuir por essência as propriedades contraditórias dos dois fatores de que é resultante (tempo e espaço), já que nessa se reúnem o “fluxo instável do tempo, com a imobilidade rígida do espaço” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 590). A imobilidade do espaço faz com que a matéria continue inalterada, isso pois se ela perecesse com os acidentes que sofre, o fenômeno seria algo pertencente somente ao tempo e, conseqüentemente, “o mundo da experiência se dissolveria mediante anulação, aniquilação da matéria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 590). É chegado aqui a outro fator fundamental a ser considerado na teoria do conhecimento de Schopenhauer: a permanência da substância. Ela garante que a matéria permaneça intocada conforme a dedução do espaço, apesar do perecer do tempo. No mero espaço, como afirma Schopenhauer, o mundo seria rígido e imóvel, em contrapartida, no mero tempo, tudo seria perecível e fugidio, o que impossibilitaria a existência da matéria. Sobre isso, o filósofo irá dizer:

A lei da causalidade adquire a sua significação e necessidade unicamente pelo fato de a essência da mudança não consistir apenas na alteração de estados em si, mas antes no fato de NO MESMO LUGAR do espaço haver agora UM estado, em seguida OUTRO e, NUM ÚNICO e mesmo tempo determinado, haver AQUI este estado, LÁ outro. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 51, grifos do autor).

Somente esse limite recíproco do espaço e tempo determinará a forma e necessidade conforme as quais uma mudança deverá ocorrer. A lei da causalidade é a responsável por determinar, conseqüentemente, a sucessão de estados não só no tempo, mas também em referência a um espaço determinado, e não estados num lugar qualquer, e assim, a mudança (alteração que ocorre segundo a lei da causalidade) se refere sempre a uma parte determinada do espaço e outra determinada do tempo.

Em conclusão, podemos dizer que os pressupostos fundamentais da teoria do conhecimento schopenhaueriana são: em primeiro lugar, a divisão sujeito e objeto e sua relação no corpo do sujeito, depois a divisão do princípio de razão suficiente em quatro formas existentes para o sujeito. A partir disso, a divisão das representações entre intuitivas e abstratas (e a constatação de que o conhecimento da realidade empírica provém da intuição) e por último, a relatividade do mundo enquanto representação e do princípio de razão e suas formas, além do caráter permanente da substância apesar disso. Sob esse aspecto, o tópico a seguir se destina à explicação mais detalhada do princípio de razão suficiente e suas quatro raízes, considerando sua importância para compreender melhor as faculdades do conhecimento e seus mecanismos.

2.1.3 A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente

A tese (ou ensaio sobre o princípio de razão) de título *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (1813), que Schopenhauer considera pressuposto necessário para sua obra máxima *O mundo como vontade como representação*, é de extrema relevância para compreender a teoria de conhecimento de Schopenhauer, por ter como tema principal as formas de representação e o princípio de razão que as rege. Esse estudo parte da elaboração de um histórico sobre a formulação do princípio de razão suficiente (tema recorrente segundo o autor desde a época dos gregos) para, a partir daí, demonstrar que tal princípio de razão não teria sido bem explicado até então pela tradição filosófica, pelo fato de que suas diferentes figuras ou raízes nunca antes terem sido especificadas. Nesse sentido, na introdução de tal texto, ele aponta os pressupostos metodológicos a serem adotados para que seja possível a exposição das quatro raízes de tal princípio (pressupostos esses que teriam sido derivados de Platão e Kant), assim como o fato de que as leis de tal metodologia nunca terem sido adotadas de maneira correta em relação a tal princípio:

O divino Platão e o assombroso Kant unem suas vigorosas vozes numa recomendação de uma regra para o método de toda filosofia, e mesmo de todo o saber em geral. Há de satisfazer-se por igual, dizem, duas leis: a da *homogeneidade*

e a da *especificação*, mas sem abusar de uma em prejuízo da outra. A lei da homogeneidade nos ensina, mediante a observação das semelhanças e concordâncias das coisas, a apreender as variedades para reuni-las em espécies e estas em gêneros até que chegamos finalmente a um conceito supremo que abarque tudo. Seja como for, esta é uma lei transcendental, essencial da nossa razão, pressupõe que a natureza lhe seja conforme, suposição que se expressa na antiga regra: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* (não se deve multiplicar o número de seres sem necessidade). Ao contrário, a lei de especificação é expressa por Kant assim: *entium varietates non temere esse minuendas* (Não se deve diminuir irrefletidamente a variedade dos seres). Esta requer que distingamos bem as espécies unidas nos conceitos do gênero que as engloba, e às variedades superiores e inferiores compreendidas em tais espécies, nos resguardando de não dar nenhum salto, e, sobretudo, de não subsumir as variedades inferiores, e menos ainda, os indivíduos, imediatamente sob o conceito do gênero, sendo cada conceito capaz de uma nova divisão em conceitos inferiores, no entanto, sem chegar, nenhum destes, à simples intuição^{19 20} (SCHOPENHAUER, 1981, p. 29-30, grifos do autor, tradução nossa).

Nessa citação, Schopenhauer nos chama atenção ao fato de a filosofia ter de ser determinada segundo duas regras ou métodos gerais na formulação de seu conhecimento: a lei da homogeneidade e da especificação. A primeira nos ensina a reunir variedades de algo em diversos grupos, progressivamente, até chegar a um conceito supremo que envolve tudo, através da observação de semelhanças, o que é algo essencial à nossa razão, e a segunda, contrariamente, nos diz que é extremamente necessário que seja feita uma distinção clara entre espécies reunidas nos conceitos de gênero que as envolve, assim como todas as variedades existentes dessas espécies, o que anularia a possibilidade da realização de saltos no processo do conhecimento. A lei da homogeneidade, quando aplicada excessivamente, faz com que as coisas se encontrem demasiadamente generalizadas, trazendo com isso a mistura de conceitos não tão semelhantes assim, já que é forçada a união entre coisas que na realidade deveriam estar separadas. Em consequência disso, detalhes específicos não são levados em consideração em prol da aglomeração cada vez mais universal das coisas. A segunda lei existe para corrigir exageros recorrentes da primeira, já que busca exatamente a especificação e

¹⁹ Platón el divino y el assombroso Kant unen sus vigorosas voces en la recomendación de una regla para el método de toda filosofía, y aún de todo saber em general. Han de satisfacerse por igual, dicen, dos leyes: de la *homogeneidad* y la de la *especificación*, pero sin abusar de la una com perjuicio de la otra. La ley de la homogeneidad nos enseña, mediante la observación de la semejanza y concordancia de las cosas, a apreender las variedades para reunir las en especies y éstas em géneros hasta que llegamos finalmente a un concepto supremo que lo abarque todo. Comoquiera que ésta es una ley transcendental, esencial a nuestra razón, presupone que la naturaleza le sea conforme, suposición que se expresa en la antigua regla: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*. Al contrario, la ley de especificación es expresada por Kant así: *entium varietates non temere sunt minuendae*. Ésta requiere que distingamos bien las especies unidas en el concepto del género que las abarca, y a su vez las variedades superiores e inferiores comprendidas en tales especies, guardándonos de dar un salto y, sobre todo, de no subsumir las variedades inferiores, y, menos aún, los individuos, inmediatamente bajo el concepto de género, siendo cada concepto capaz de una nueva división em conceptos inferiores, pero sin llegar ninguno de éstos a la mera intuición.

²⁰ O texto em questão é uma tradução nossa da versão espanhola *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, mas sempre cotejando a versão original *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1977).

limitação dos conceitos, como visto acima. Todavia, seu abuso pode causar uma dificuldade no processo do conhecimento, que pode acabar perdendo-se com tanta distinção e determinação e fazem do saber algo confuso e prolixo.

Schopenhauer inicia seu ensaio sobre o princípio de razão expondo essas regras metodológicas justamente pelo fato de ele sustentar que, no que diz respeito ao princípio de razão, a lei da especificação nunca tinha sido aplicada devidamente na história da filosofia, o que fazia com que tivéssemos só uma ideia generalizada de tal princípio conforme a lei da homogeneidade e, portanto, sem levar em conta suas particularidades e especificações. A aplicação excessiva dessa lei da homogeneidade em relação ao princípio de razão fez com que tivéssemos desde sempre somente uma visão genérica dele, que não contava com suas diversas aplicações (cada uma delas contendo uma distinta significação), o que gerou uma grande confusão em relação às faculdades cognitivas do sujeito e seus objetos e, também, das formas de conhecimento que correspondem a cada uma delas. Nesse sentido, o intuito de Schopenhauer em *Sobre a quádrupla raiz...* conforme a aplicação da lei da especificação é de demonstrar que o princípio que é objeto de sua investigação “não surge imediatamente de *só um*, mas sim de *vários* modos cognitivos fundamentais de nossa mente.” (SCHOPENHAUER, 1981, p. 31, grifos do autor, tradução nossa)²¹, e disso se seguirá que a necessidade que acarreta como princípio *a priori* “não é tampouco *uma e idêntica* em todas as partes, mas tão múltiplice como são as fontes do princípio mesmo” (SCHOPENHAUER, 1981, p. 31, grifos do autor, tradução nossa)²². Em consequência disso, tudo o que dá fundamento a uma referida conclusão em relação a tal princípio terá de, obrigatoriamente, determinar com precisão sobre qual das diferentes necessidades que servem de base para o princípio de razão em que se apoia e, por isso, o filósofo irá categorizar e nomear cada uma dessas partes do princípio de razão. Com isso, Schopenhauer afirma crer que o filosofar ganhará mais precisão e clareza, já que a lucidez que surge “da exata determinação do significado de cada expressão é uma exigência imprescindível da filosofia, como meio para assegurarmo-nos contra o erro e os enganos intencionados” (SCHOPENHAUER, 1981, p. 31, tradução nossa)²³.

²¹ [...] no dimana inmediatamente de *uno solo*, sino de *vários* modos cognoscitivos fundamentales de nuestra mente.

²² [...] no es tampoco *una e idêntica* en todas las partes, sino tan múltiple como son las fuentes del principio mismo.

²³ [...] de la exacta determinación del significado de cada expresión es una exigencia imprescindible de la filosofía, como medio para asegurarnos contra el error y los engaños intencionados.

Schopenhauer prossegue demonstrando a enorme importância do princípio de razão suficiente, já que podemos considerá-lo o fundamento de todas as ciências, para em seguida apresentar em que se constituiria o princípio de razão suficiente de uma maneira geral. Para isso, ele irá apropriar-se da filosofia de Leibniz e Wolff, já que “uma das pretensões do autor é marcar a distinção entre princípios (*Gründe*) causal e racional feita tanto por Leibniz quanto por Wolff” (SILVA, 2010, p. 19), como afirma Paulo Marcos da Silva em sua dissertação intitulada *O princípio de razão suficiente (1813) e a verdade em Schopenhauer*. Apesar de se apoiar inicialmente em Leibniz²⁴, Schopenhauer escolhe seguir a definição de Wolff a respeito do princípio de razão. É nesse contexto que o filósofo inicia o parágrafo 5 de sua dissertação com a seguinte expressão wolffiana: “*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit* (Nada é sem uma razão pela qual é)” (SCHOPENHAUER, 1981, p. 33, grifos do autor, tradução nossa)²⁵ com intuito de indicar-nos a existência de um princípio comum a todos os conhecimentos possíveis, princípio esse responsável por expressar as formas *a priori* da consciência do sujeito como veremos ao longo do texto.

Schopenhauer afirma que Wolff foi o primeiro a separar expressamente as duas principais significações de nosso princípio entre *principium fendi* (causal) e *principium cognoscendi* (conhecer) e tentado analisar suas diferenças, o que, todavia, não teve grande sucesso, já que para Schopenhauer, Wolff não determina claramente tais diferenças e confunde suas definições. Eduardo Coimbra de Souza afirma que Schopenhauer escolhe partir de tal conceito wolffiano justamente por considerá-lo “um excesso de engano que a lei da homogeneidade pode gerar” (SOUZA, 2014, p. 39), pelo fato de Wolff “não determinar rigorosamente em quais fenômenos específicos seria utilizada a força explicativa do princípio de razão, enquadrando toda a diversidade de objetos sob uma única fórmula” (SOUZA, 2014, p. 39), o que levará o filósofo de Danzig à aplicação da lei da especificação. Apesar de reconhecer o que poderia ser chamado de prenúncio wolffiano do que viriam a ser as definições do princípio de razão causal e do conhecer para Schopenhauer, esse se questiona sobre o fato de essas formas da razão não conseguirem explicar outras coisas que dizem

²⁴ Eduardo Coimbra de Souza atenta-se em uma passagem ao porquê de o princípio de razão inicialmente remontar à filosofia de Leibniz, já que segundo ele, “todo fato para ser verdadeiro ou para existir e, do mesmo modo, todo enunciado para ser considerado verdadeiro necessitam de uma razão para tanto. Essa razão, ou motivo determinante, é o princípio de razão suficiente. Interessante notar nessa formulação leibniziana que o princípio de razão engloba tanto os fatos mesmos como os enunciados sobre os fatos; isso terá enorme importância para as diferenciações que Schopenhauer fará” (SOUZA, 2014, p. 39). Todavia, Schopenhauer irá considerar a definição wolffiana como mais genérica ou conforme a lei da homogeneidade, que a de Leibniz, utilizando-se, portanto, dela.

²⁵ *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*, (Nada es sin una razón por la que es).

respeito à razão, como a matemática e as relações geométricas, o que faz com que ele busque tais explicações através da especificação.

Todavia, antes do filósofo demonstrar as particularidades das formas do princípio de razão suficiente através da aplicação da lei da especificação, ele determina o que viria a ser o caráter peculiar desse princípio em todos os casos pelo fato de “o conceito genérico ter de ser estabelecido antes dos conceitos específicos” (SCHOPENHAUER, 1981, p. 59, tradução nossa)²⁶. Schopenhauer explica que nossa consciência cognoscitiva, que manifesta-se como receptividade (ou então sensibilidade exterior e interior) e também como entendimento e razão, sempre depende da relação sujeito e objeto, ou ser objeto para o sujeito, e isso nada mais é que representação, como já foi explicado nesse texto. Disso sucede que “*todas as nossas representações estão ligadas umas com as outras em um enlace regular e determinável a priori que diz respeito à forma, em virtude da qual nada de singular ou separado pode se fazer objeto para nós*” (SCHOPENHAUER, 1981, p. 59, grifos do autor, tradução nossa)²⁷. Essa conexão, ou enlace, é o que constituirá o princípio de razão suficiente em sua forma mais geral para Schopenhauer. A aplicação da lei da especificação a essa conexão necessária de todas as representações fará com que o princípio de razão em seu aspecto generalizado (conforme a lei da homogeneidade) se divida em quatro figuras que irão reger seus respectivos objetos (ou representações) em quatro classes, que serão explicadas a seguir, denominadas de: princípio de razão do devir, princípio de razão do conhecer, princípio de razão de ser e princípio de razão do agir.

A primeira classe de objeto para o sujeito e a forma do princípio de razão que reina nela é denominada por Schopenhauer de princípio de razão do devir e dirá respeito às representações intuitivas completas e empíricas, tema principal do capítulo I. Como maneira de introduzir esse primeiro aspecto do princípio de razão, o filósofo de Danzig explica as características primordiais e objetos referentes a ele, que serão necessários para compreendê-lo mais claramente. Nesse sentido, ele afirma que tais representações serão em primeiro lugar intuitivas, ou seja, opostas ao conhecimento abstrato e suas representações; em segundo lugar, representações completas, já que elas não possuem somente conteúdo formal mas também a matéria, ou seja, o conteúdo empírico dos fenômenos; e por último, tais representações são empíricas pelo fato de surgirem da estimulação sensorial do corpo (o que atesta sua realidade)

²⁶ [...] el concepto genérico debe ser establecido antes de los conceptos específicos.

²⁷ [...] *todas nuestras representaciones están relacionadas unas con otras en un enlace regular y determinable "a priori" en lo que se refiere a la forma, en virtud del cual nada de singular ni de separado, puede hacerse objeto para nosotros.*

e não de meras relações do pensamento. A realidade empírica, conseqüentemente, será constituída da união do espaço, tempo e causalidade a esse complexo de características dos objetos do princípio de razão de devir, o que corresponderá ao conhecimento intuitivo dos objetos do mundo fenomênico.

Em seguida, Schopenhauer fala das formas *a priori* que determinarão necessariamente tais objetos empíricos: o tempo e espaço, esses, que dizem a respeito do nosso sentido interno e externo respectivamente. Veremos, porém, que essas formas não poderão ser percebidas por si mesmas, como afirma Eduardo Coimbra de Souza:

[...] estas formas por si mesmas não podem ser percebidas, são intuições puras, como já ensinara Kant na *Crítica da razão pura*; mas somente com o perceptível, isto é, a matéria do conhecimento sensível, o conteúdo, a sensação em nossos órgãos do sentido, é que, finalmente, serão configurados os objetos desta classe de representação (SOUZA, 2014, p. 41).

Disso, segue que as representações empíricas que correspondem à organização complexa da realidade surgiram conforme a união dessas duas formas de nosso sentido externo e interno: espaço e tempo. A própria condição de realidade “é uma *íntima união* entre ambas, que derivam delas, de certo modo, como um produto de seus fatores” (SCHOPENHAUER, 1981, p. 63, grifos do autor, tradução nossa)²⁸. O que cria essa união, continua Schopenhauer, será o entendimento, “que por meio de sua função peculiar, une aquelas formas heterogêneas da sensibilidade de modo que, de sua mútua penetração, surge e aparece, mesmo que somente para ele mesmo, a *realidade empírica*, como uma representação global” (*Ibidem*)²⁹.

Chegamos aqui no ponto principal a respeito da primeira classe do princípio de razão, a saber, o fato de os objetos (ou representações) nascerem do entendimento a partir da união do espaço e tempo, as formas *a priori* da sensibilidade. No parágrafo 20 do ensaio, Schopenhauer define a primeira classe assim:

Nesta classe de objetos para o sujeito exposta até agora, o princípio de razão suficiente entra em cena como lei de causalidade, e eu o chamo de *princípio de*

²⁸ [...] es una *íntima unión* de entrambas, que emana de ellas, em certo modo, como un producto de sus factores.

²⁹ [...] que, por medio de su función peculiar, enlaza aquellas formas heterogêneas de la sensibilidade de modo que, de su mutua compenetración, surge y aparece, aunque sólo para él mismo, la *realidad empírica*, como una representación global [...].

razão suficiente do devir, principium rationis sufficientis fiendi
(SCHOPENHAUER, 1981, p. 68, grifos do autor, tradução nossa).³⁰

Todos os objetos pertencentes à realidade empírica estão interligados conforme essa lei da causalidade, ou seja, conforme o princípio de razão do devir, e é nesse sentido que ele determina todo conhecimento do mundo fenomênico que existe. A lei da causalidade nos demonstra que qualquer objeto que surja à dita realidade empírica, ao ser conhecido, deve necessariamente possuir uma causa, ou seja, um estado anterior a ele, o que se segue, de forma regular, sempre que for constatada a existência do primeiro. Schopenhauer denomina esse processo de resultar, sendo o primeiro estado a causa, e o que o sucede, o efeito. Tem-se, com isso, o fato de a lei da causalidade referir-se diretamente às mudanças, que serão cadeias de causas e efeitos sucessivamente, ou seja, a própria causalidade.

Sobre essas relações de causa e efeito o filósofo afirma que só é válido como causa o estado total responsável por produzir a aparição do estado seguinte, todavia, qualquer que seja a causa existente, ele lembra que essa nunca poderá referir-se a um objeto, mas sim a um estado. Isso, porque os objetos se reportam diretamente à matéria e essa, como vimos, possui um caráter de permanência, o que faz com que seja indestrutível. A lei da causalidade diz respeito a mudanças, e essas requerem o aparecer e desaparecer dos estados no tempo, sucessivamente *ad infinitum* o que essencialmente significa a própria impermanência. É por conta desse caráter de mudança que essa primeira classe do princípio de razão se chama devir:

Chamo esta forma de nosso princípio de razão suficiente de *devir*, porque sua aplicação supõe sempre uma mutação, a aparição de um novo estado e, portanto, um devir. Seu caráter essencial requer que a causa preceda sempre o efeito no tempo, e é somente por esta circunstância que se conhecerá originalmente qual dos estados, unidos pelo nexo da causalidade, é a causa e qual é o efeito. (SCHOPENHAUER, 1981, p.78, grifo do autor, tradução nossa).³¹

A lei da causalidade remete ao movimento, forma e qualidade dos corpos e, portanto, ao aparecer e perecer no tempo, não refere-se ao portador de tais estados, que é a matéria, mas sim aos estados dessa. Nesse sentido, Schopenhauer aponta em seu texto três diferentes formas com que essa lei aparece na natureza conforme os diferentes graus em que aparece, a saber, a causa (que produz mutações no reino inorgânico), a excitação (forma de causalidade

³⁰ En la clase de objetos para el sujeto expuesta ahora, el principio de razón suficiente entre em escena como *ley de causalidad* y lo llamo como tal *principio de razón suficiente del devenir, principium rationis sufficientis fiends*.

³¹ Llamo a esta forma de nuestro principio de razón suficiente del *devenir*, porque su aplicación supoene siempre una mutación, la aparición de um nuevo estado, y, por tanto, um devenir. A su carácter esencial pertence que la causa preceda siempre al efecto em el tempo, y sólo por esta circunstancia se conocerá originamente cuál de los estados, unidos por el nexo de la causalidad, es causa y cuál es efecto.

que rege o reino orgânico inconsciente enquanto tal, ou seja, as plantas e vegetais), e o motivo (essa forma rege a vida animal propriamente dita e suas ações). Sobre esta última forma da lei da causalidade (o motivo) o filósofo alemão chama a atenção ao fato de ela possuir como meio de existir o próprio conhecimento, o que implicaria, portanto, um intelecto. É por isso que a principal e mais verdadeira característica do animal seja conhecer ou representar. A forma de intelecto que diz respeito ao conhecimento dos animais é o entendimento, e ele é responsável por gerar a intuição empírica, que é a sua forma de conhecimento do mundo fenomênico.

Depois de explicar de maneira bem resumida os aspectos e características gerais da primeira classe do princípio de razão, será elucidada sua segunda classe, denominada por Schopenhauer de princípio de razão do conhecer, um novo âmbito de objetos para o conhecimento que se refere à capacidade da produção de conceitos e representações abstratas. Para isso, o filósofo de Danzig inicia sua fala sobre tal princípio lembrando que somente os seres humanos o possuem, sendo essa a diferença fundamental deles em relação aos animais:

A única diferença essencial entre o homem e os demais animais é atribuída desde sempre à *razão*, faculdade particular e exclusiva do homem, e se funda em que o homem é capaz de uma classe de representação que o animal irracional não participa: os *conceitos*, ou seja, as representações *abstratas*, em contraposição às intuitivas, das quais, sem embargo, são afastadas daqueles (SCHOPENHAUER, 1981, § 26, p. 149, grifos do autor, tradução nossa).³²

É perceptível que Schopenhauer atribui estritamente ao homem uma faculdade do intelecto, que será responsável por sua capacidade de raciocinar de modo mediato e consciente, o que os animais nunca conseguiriam, por possuírem somente o entendimento e as representações intuitivas. Nesse sentido, essa faculdade da razão junto com a possibilidade de representar-se abstratamente, é a responsável por transformar a própria motivação referente à lei da causalidade (demonstrado acima na explicação sobre a primeira classe) em algo diferente: apesar das ações humanas se originarem de uma necessidade igual à dos animais, o fato do homem possuir essa capacidade de pensar de forma calculada faz com que seja possível um conflito consciente de tais motivos e uma decisão eletiva em relação a eles, o que, conseqüentemente, gera ações intencionadas, já que é capaz de lidar com experiências do passado e projeções futuras, algo impossível a partir das representações exclusivamente intuitivas, por conta de sua limitação ao imediato e tempo presente.

³² La única diferencia esencial entre el hombre y los demás animales, atribuída desde siempre a la *razón*, facultad particular y exclusiva del hombre, se funda en que el ser humano es capaz de una clase de representaciones de que no participa el animal irracional: los *conceptos*, o sea, las representaciones *abstractas*, en contraposición a las intuitivas, de las cuales, sin embargo, son sacados.

As representações abstratas, que são produzidas pela faculdade da razão, correspondem à segunda classe de objetos para o sujeito e são regidas pelo princípio de razão do conhecer. Tais representações estão diretamente relacionadas à capacidade dos homens de criar conceitos, que contém menos em si que as representações de onde se abstraem e, conseqüentemente, são mais fáceis de lidar, já que consideram e conservam somente uma parte idêntica entre diferentes objetos intuídos, ignorando suas complexidades e generalizando-as. Segundo Schopenhauer, o pensamento abstrato funciona justamente a partir da separação ou união entre dois ou mais conceitos e, sob esse aspecto, pensar corresponde ao ato de julgar. Levando isso em consideração, temos que o juízo se constitui nesse ato de relacionar conceitos entre si, sendo o princípio de razão do conhecer o responsável por regular essas relações, como aponta o filósofo em uma passagem:

A respeito a estes juízos se impõe agora novamente o princípio de razão suficiente, mas de uma forma muito distinta da exposta no capítulo precedente, a saber: como princípio de razão suficiente do conhecer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Como tal, enuncia que, se um juízo tem que expressar um conhecimento, deve ter uma razão suficiente, e em virtude desta propriedade recebe o predicado de *verdadeiro* (SCHOPENHAUER, 1981, §29, p. 159, grifos do autor, tradução nossa).³³

Percebe-se aqui a definição do que viria a ser a segunda classe de objetos para o sujeito e o princípio de razão que neles atua para Schopenhauer. Essa classe declara incondicionalmente que se um conhecimento for expresso por um juízo ele necessariamente deve ter uma razão suficiente, sendo somente a partir da confirmação de tal razão que o juízo pode ser denominado verdadeiro e por esse motivo “a verdade é, portanto, a relação de um juízo com algo diferente dele, chamada de seu fundamento (*Grund*)” (*Ibidem*)³⁴, como ele afirma. Todavia, essas razões que fundamentam os juízos podem ser divididas em quatro espécies, o que significa que por não existir apenas uma verdade para Schopenhauer o princípio de razão do conhecer pode ser destrinchado em diferentes classes de verdade, denominadas de lógica, empírica, transcendental e metalógica.

De um modo bem resumido, uma verdade é lógica se um juízo possui como razão outro juízo, ou seja, quando o fundamento do juízo se encontra somente em regras formais da lógica. A verdade empírica, por outro lado, requer que o juízo esteja em referência direta com uma representação empírica, ou seja, uma representação de primeira classe obtida a partir

³³ Respecto de estos juicios se impone ahora de nuevo el principio de razón suficiente, pero en una forma muy distinta de la expuesta en el capítulo precedente, a saber: como principio de razón suficiente del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Como tal enuncia que, si un juicio tiene que expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente; en virtud de esta propiedad recibe el predicado de *verdadero*

³⁴ La verdad es, portanto, la relación de un juicio con algo diferente de el que se llama su razón (*Grund*)

sensibilidade e ação do entendimento, o que faz com que, nesse caso, o juízo tenha uma verdade denominada também de material, por se fundar na experiência. A verdade transcendental, no que lhe concerne, tem sua base nas intuições puras, as condições *a priori* da sensibilidade, a saber, o espaço e o tempo, já que, como afirma Schopenhauer, um juízo pode fundar-se nas condições da possibilidade de experiência que se encontram em nós e não somente na experiência em si. Por último, a verdade metalógica provém de alguns princípios do pensar que não constituem, porém, as regras da inferência silogística encontradas na lógica formal clássica, já que essa trata do estudo das leis de inferência e raciocínio. Sob esse aspecto, a quarta verdade corresponde aos princípios do pensamento metalógicos denominados de identidade, não contradição, terceiro excluído e, por último, o princípio que diz que toda verdade se constitui numa relação de um juízo com algo fora dele, que é sua razão suficiente, ou seja, a própria razão de conhecer.

A partir dessa breve explicação sobre a segunda classe de objetos e o princípio de razão que a rege, constata-se que ela corresponde exatamente ao que fora apresentado até hoje na tradição filosófica como razão e a sua forma conhecimento. Nesse sentido, quando nos referirmos à razão como um todo podemos pensar exatamente no princípio de razão suficiente do conhecer, que, para Schopenhauer, será somente o conhecimento discursivo, reflexivo, que se dá pela conjunção ou separação de conceitos através do ato de julgar, ou juízo. Essa forma de conhecimento abstrato não possui absolutamente nenhum conteúdo material e, por isso, dirá respeito somente à forma dos objetos, permanecendo sempre nas suas meras relações.

Após a elucidação da segunda classe de objetos, passa-se agora para a terceira classe e seu princípio de razão que está relacionado à parte formal das representações empíricas nos seus sentidos interno e externo ou, respectivamente, tempo e espaço. A denominação schopenhaueriana dessas formas, também chamadas de intuições puras, é influenciada pela definição kantiana das formas puras de sensibilidade, mas que, a seu modo, coloca-as na categoria de representações e, por isso, necessariamente subordinadas a um próprio princípio de razão. Sob esse aspecto, as intuições puras são objetos da faculdade representativa por si mesmas e, portanto, desprendidas das representações completas (que geram intuições empíricas), e uma das provas disso é que “nem sequer pontos e linhas podem ser desenhados sem ser intuídos *a priori*, como também a extensão e a divisibilidade infinitas do espaço e

tempo são unicamente objetos da intuição pura e estranhos à intuição empírica.” (SCHOPENHAUER, 1981, § 35, pg. 189, tradução nossa)³⁵.

Como são duas as intuições puras que constituem as formas da sensibilidade, o presente princípio de razão suficiente será regido duplamente pelo espaço e pelo tempo, sendo que todas as suas partes estão entre si relacionadas, de maneira que cada uma delas está determinada e condicionada por outra. No espaço, esta relação se chama posição, e no tempo, sucessão. Assim, tais representações desprovidas de conteúdo empírico são em parte posição, por conta do espaço, e em outra parte, sucessão, por conta do tempo, constituindo-se numa relação peculiar e diferente de todas as outras relações existentes nas outras maneiras de representação, o que não permite que elas sejam apreendidas pelo entendimento e as intuições empíricas, e nem pela razão por meio de meros conceitos, como demonstra o filósofo ao afirmar que “única e somente a pura intuição *a priori* as fazem inteligíveis, pois acima e abaixo, à direita e à esquerda, atrás e adiante, antes e depois, não se evidenciam por meros conceitos” (*Idem*, p. 190)³⁶. Essa fala nos indica corretamente que a nova forma do princípio de razão diz respeito à explanação de tudo que se refere às relações espaciais e sucessões dos objetos e, por isso, as ciências responsáveis pela investigação do espaço e tempo são, respectivamente, a geometria e aritmética.

O princípio de razão que irá reger essas intuições puras do espaço e tempo será denominado por Schopenhauer de princípio de razão de ser:

A lei segundo a qual as partes do espaço e do tempo se determinam umas às outras em ordem a estas relações, eu a denomino *princípio de razão suficiente do ser, principium rationis sufficientis essendi* (SCHOPENHAUER, 1981, § 36, p. 190, grifos do autor, tradução nossa).³⁷

Essa terceira forma do princípio de razão tem como função demonstrar o motivo de proposições da aritmética e geometria serem verdadeiras segundo a qualificação de verdade transcendental (como visto acima, na explicação sobre as quatro classes de verdade para o princípio de razão do conhecer), por não se fundamentarem em raciocínios possíveis de ser

³⁵ [...] ni siquiera puntos y líneas pueden ser dibujados, sino sólo intuitos a priori, como también la extensión infinita y la divisibilidad infinita del espacio y del tiempo son unicamente objetos de la intuición pura y extraños a la intuición empírica.

³⁶ [...] única y solamente la intuición a priori nos las hace inteligibles, pues arriba y abajo, a la derecha y la izquierda, detrás y delante, antes y después, no se evidencian por meros conceptos.

³⁷ La ley según la cual las partes del espacio y del tiempo se determinan unas a otras en orden a estas relaciones, la denomino *principio de razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi*.

demonstrados. A aritmética é baseada no princípio de razão de ser sob o aspecto do tempo pelo fato de determinar que todas as partes desse tempo sejam encontradas em uma relação de sucessão, ou seja, todo momento se encontra condicionado por um anterior e, sendo assim, toda numeração expressa tal relação, visto que cada número supõe os anteriores como razão de seu ser. A geometria, por sua vez, segue o princípio de razão do ser no espaço, pois é fundamentada no nexo da posição das partes dele em uma conexão necessária e reciprocamente determinada, ou em termos específicos, pela posição de uma linha (ou corpo, ponto ou superfície) frente a outras, sucessivamente. Com isso, apesar da correta constatação da geometria e aritmética serem conhecimento abstrato ou ciências, tal conhecimento científico e sua verdade dependerá fundamentalmente do princípio de razão suficiente de ser e seus objetos: as formas puras de tempo e espaço.

Explicado de modo bem geral o princípio de razão suficiente de ser, passaremos agora para a elucidação do quarto e último princípio de razão suficiente que, segundo Schopenhauer, seria de uma natureza bem peculiar mas extremamente importante, por tratar-se do “objeto imediato do sentido interno, o *sujeito da volição*, que é objeto para o sujeito cognoscente, e a dizer verdade, só se dá no sentido interno, e por isso aparece somente no tempo” (SCHOPENHAUER, 1981, § 40, p. 202, grifos do autor, tradução nossa)³⁸. Como todo conhecimento pressupõe a relação sujeito e objeto, temos aqui uma relação inédita entre conhecido e cognoscente: o objeto se constituirá no sujeito volitivo, ou seja, reconhecimento de nós como vontade, enquanto o sujeito continua sendo o que conhece, mas que nunca é conhecido, pois apesar de ser impossível conhecer o próprio sujeito cognoscente na filosofia de Schopenhauer, quando identificamos internamente a vontade em nós, é possível o autoconhecimento do aspecto do sujeito que ele denomina de volitivo.

A quarta forma do princípio de razão diz respeito a uma alteração do foco do sujeito cognoscente que, ao invés de conhecer objetos externos no espaço e tempo, encarrega-se com o conhecimento imediato de si a partir de uma intuição interna, o que constitui o sujeito do querer. Segundo o filósofo de Danzig, conhecer a vontade em nós mesmos é conhecer a causa originária que produz o efeito em tudo que se conhece. Como o querer se torna objeto que o sujeito do conhecimento conhece e todo objeto se refere a uma classe específica de princípio de razão, esse será denominado por Schopenhauer de princípio de razão suficiente de agir:

A motivação é a causalidade vista de dentro. Esta se apresenta aqui de uma maneira completamente distinta, em outro meio distinto, para outro modo de conhecer

³⁸ [...] objeto inmediato del sentido interno, el *sujeto de la volición*, que es objeto para el sujeto cognoscente, y a decir verdad, sólo se da al sentido interno, y por eso aparece sólo en el tiempo [...]

absolutamente diverso: por isso é obrigatório exibi-la como uma forma especial e peculiar de nosso princípio, que aparece como *principio de razón suficiente do agir*, *principium rationis sufficientis agendi*, ou mais breve, como *lei da motivação* (SCHOPENHAUER, 1981, p. 208, grifos do autor, tradução nossa).³⁹

Como Schopenhauer aponta nessa passagem, o princípio de razão suficiente do agir trata da motivação, que pode ser considerada como causalidade em nosso sentido interno, mostrando-nos que a quarta classe de objetos para o sujeito se relaciona diretamente com a primeira classe. A causalidade aparece em três diferentes formas, como fora demonstrado acima (causa física, que age no reino inorgânico, a excitação de plantas e o motivo que rege os animais), sendo que a última se trata exatamente da motivação, todavia, como a primeira classe de objetos diz respeito ao mundo corpóreo dado pela intuição externa, a motivação referente a ela também dirá respeito ao conhecimento empírico do mundo fenomênico. Por isso, a motivação vai aparecer de modo completamente diferente nessa quarta classe do princípio de razão: de maneira imediata dentro de nós e submetida somente ao tempo, que é a forma de nosso sentido interno.

Por fim, tem-se que, ao realizar uma explicação, a razão suficiente possui quatro modos cognoscentes diferentes de acordo com objeto que está sendo conhecido, o que demonstra a multiplicidade epistemológica necessária para compreender a maneira em que se dá qualquer fenômeno e seu conhecimento. Em suma, como foi visto ao longo desse texto, o princípio de razão suficiente se divide em quatro classes, sendo a primeira o princípio de razão suficiente do devir que, tendo como base as representações empíricas, intuitivas e completas, diz respeito às relações de causalidade entre os objetos. Na segunda classe, o princípio de razão suficiente do conhecer, os objetos são os conceitos, que se organizam sob a forma de representações abstratas. A terceira classe, que é denominada de princípio de razão suficiente do ser, é expressa nas formas ou representações puras do espaço e tempo, contidas *a priori* em nós. Por último, a quarta classe do princípio de razão suficiente, a do agir, trata da motivação, ou seja, da causalidade em seu sentido interno, que é a nossa própria vontade tida como objeto.

³⁹ *La motivación es la causalidad vista por dentro. Ésta se nos presenta aquí de una manera completamente distinta, en otro medio distinto, para otro modo de conocer absolutamente diverso: por eso es menester exhibirla como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que aparece como principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficientis agendi, o más breve, como ley de la motivación.*

2.2 A INTUIÇÃO NO CONTEXTO DO CONHECIMENTO FENOMÊNICO

Após a exposição sobre os pressupostos necessários para compreender a maneira em que ocorre o conhecimento para Schopenhauer, é possível uma explicação de como se dá o processo desse conhecimento minuciosamente, demonstrando os diferentes aspectos do princípio de razão suficiente, seus objetos e tipo de representação que gera, desde seu ponto de partida com a sensibilidade e as intuições puras do espaço e tempo, passando pelo ponto principal desse processo: o entendimento e as intuições empíricas, responsáveis pelo conhecimento de toda realidade externa; até sua conclusão com a razão e os conceitos, que, ocupando-se com aquilo que as intuições produziram, possui como única função tornar o conhecimento comunicável.

2.2.1 Sensibilidade e intuições puras do espaço e tempo

Como foi elucidado anteriormente, a representação do mundo fenomênico é resultado da relação sujeito e objeto no corpo do sujeito e possui um caráter relativo por constituir-se, em seu aspecto mais geral, em uma relação segundo o princípio de razão. Esse princípio de razão, como também foi visto, é dividido em quatro diferentes classes de objetos para o sujeito, nos quais quatro formas de razão reinam respectivamente, e isso significa que cada um desses quatro objetos, ou representações, é regido por distintas faculdades cognitivas, ou seja, o próprio sujeito visto sob um determinado aspecto, conforme a ocorrência da mudança no objeto, o que ocasiona a mudança de perspectiva do sujeito que conhece. Nesse sentido, introduzimos que o assunto deste tópico será justamente uma dessas faculdades⁴⁰ do conhecimento denominada por Schopenhauer de sensibilidade, que dirá respeito à terceira classe de objetos para o sujeito, o princípio de razão suficiente de ser, que gera intuições puras do espaço e tempo.

Essas intuições puras do espaço e tempo, também denominadas por Schopenhauer de representações intuitivas puras, constituem-se na condição de possibilidade de toda experiência do mundo fenomênico e aparecem para nós através de uma intuição *a priori* que

⁴⁰ As faculdades cognitivas existentes na teoria do conhecimento schopenhaueriano existem de maneira progressiva, de modo que, em primeiro lugar temos a sensibilidade e suas formas puras, espaço e tempo, as condições da possibilidade do conhecer; depois temos o entendimento e as intuições empíricas ou objetos reais e suas relações; e em último lugar, a razão, produtora dos conceitos ou as representações abstratas.

se evidencia na afirmação de que é possível representar o espaço e o tempo sem o objeto (e não ao contrário), como aponta o estudioso R. Raj Singh na seguinte passagem:

Seguindo Kant, Schopenhauer mantém que humanos são capazes de compreender espaço e tempo não como empíricas, mas puras intuições. Essa classe de representação se difere da comum percepção na qual espaço e tempo mostram a presença de matéria, e a causalidade que se torna objetiva. Nessa intuição, a relação entre espaço e tempo, onde um condiciona o outro, é inteligível para o sujeito de um modo peculiar que não possui nada a ver com compreensão ou razão. A conexão do espaço e tempo é apreendida através de uma intuição *a priori* (SINGH, 2010, p. 26, tradução nossa)⁴¹.

A definição de Schopenhauer das formas puras do espaço e tempo, assim como sua referente faculdade, a sensibilidade, surgiu em total concordância com Kant, a quem ele despende elogios e considera um mérito, já que afirma em uma passagem que a *Estética Transcendental*, obra em que Kant descobre que a sensibilidade possui as formas *a priori* do espaço e tempo, “é uma obra tão extraordinariamente meritória, que, sozinha, teria bastado para imortalizar o nome de Kant.” (SCHOPENHAUER, 2005. p. 549). Todavia, como podemos ver na passagem a seguir, Schopenhauer irá acrescentar que, além disso, existe a matéria ou causalidade (já que a sensibilidade também a pressupõe) que, no entanto, terá como correlato a faculdade do entendimento, assunto que será tratado no próximo tópico: “o correlato subjetivo do tempo e espaço neles mesmos, como formas vazias, Kant denominou sensibilidade pura, expressão que pode ser conservada, pois Kant abriu aqui o caminho, embora ela não seja apropriada, visto que a sensibilidade já pressupõe a matéria” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 53).

Conforme o filósofo de Danzig afirma, Kant nos aponta com precisão as formas universais de toda intuição que existe em nós ou condições de possibilidade da experiência, todavia, fica aquém a explicação de Kant sobre o conteúdo dessas experiências, o que leva a um salto da explanação de como acontece o conhecimento, visto que, para ele, tal conhecimento surge na faculdade de sensibilidade com as intuições puras e vai direto para a faculdade da razão e os conceitos, esquecendo-se da faculdade do entendimento e das intuições empíricas, intermédio entre eles, e de uma relevância e posição primordiais na teoria do conhecimento schopenhaueriana. Podemos ver isso na passagem a seguir, nas palavras de Schopenhauer:

⁴¹ Following Kant, Schopenhauer maintains that human subjects are able to comprehend space and time as pure non-empirical intuitions. This class of representation differs from ordinary perception in which space and time show the presence of matter and causality becomes objective. In this intuition, the relationship between space and time, in fact that one conditions the other, is intelligible to the subject in a peculiar way, which has nothing to do with understanding or reason. The space-time connection is grasped through an a-priori perception.

Nosso conhecimento, diz Kant, possui duas fontes, a saber, receptividade das impressões e a espontaneidade dos conceitos: a primeira é a capacidade de receber representações, a segunda a capacidade de conhecer um objeto por meio destas representações: pela primeira um OBJETO nos é dado, pela segunda ele é pensado. Isso é falso: pois, do contrário, a IMPRESSÃO – unicamente para a qual possuímos mera receptividade, que, portanto vem de fora, e só ela seria propriamente “DADA” – seria já uma REPRESENTAÇÃO, sim, e até mesmo um OBJETO (SCHOPENHAUER, 2005, p. 550).

Como foi visto, em *Sobre a quádrupla raiz...* Schopenhauer concebe que espaço e tempo puros, também denominados de representações puras, apesar de serem vazios de conteúdo formal podem ser categorizados como objetos, sendo, portanto, regidos, cada um deles, por um aspecto do princípio de razão de ser (no espaço ou no tempo). Nesse sentido, o espaço se encontra como forma da sensibilidade pura do sentido externo e pode ser intuído por si próprio, mas não contém conteúdo empírico, já que toda experiência é dependente dessa forma *a priori* contida em nós. E por adquirir a figura do princípio de razão de ser no espaço, é cognoscível a partir da lei segundo a qual é demonstrado onde as posições espaciais são entre si limitadas e determinadas. É por isso que Schopenhauer afirma que, sendo reconhecida tal lei, é esgotada toda essência do espaço, já que ele é em sua completude “tão-somente a possibilidade das determinações recíprocas de suas partes, o que se chama POSIÇÃO” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49, grifo do autor). De outro lado está o tempo, que também pode ser intuído por si próprio, não tem conteúdo empírico e se constitui em outra condição da experiência *a priori* de nosso sentido interno⁴², adquirindo a figura do princípio de razão de ser no tempo, conhecido pela lei segundo a qual atesta que “cada momento só existe na medida em que aniquila o seu precedente, seu pai, para por sua vez ser de novo rapidamente aniquilado” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 48). Segundo essa lei o tempo será essencialmente sucessão, revelando que tudo que existe no e preenche tempo não poderá ser visto sem ser levado em conta o fato de essa coisa estar condicionada por algo anterior a ela, fazendo com que tudo esteja necessariamente ligado em relações de causa e efeito, de modo que o momento precedente será eliminado pelo momento pósterior. Conforme o que foi demonstrado aqui, devido ao caráter essencial do tempo, podemos concluir que tudo o que existe no tempo possuirá caráter relativo e efêmero.

⁴² Considerando que o tempo é a condição da experiência interna, é por conta dessa limitação a uma forma de objeto (a forma temporal), que o conhecimento da vontade conseqüentemente é um conhecimento objetivo do corpo. Tudo que aparece à consciência de si surge sob a forma temporal. Considerando isso, Maria Lúcia Cacciola irá afirmar em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* que o fato de a Vontade manifestar-se diretamente em cada indivíduo, isso ainda será um conhecimento fenomênico pelo fato de estar submetido ao tempo. E, nesse sentido, “o conhecimento da essência esbarra, pois, na condição do conhecimento do fenômeno e, embora essa essência se manifeste sem mediações, ela não é plenamente conhecida, desde que permanece uma última barreira: a temporalidade” (CACCIOLA, 1994, p. 58).

Em suma, as intuições puras do espaço e do tempo, por condicionarem e tornarem possível toda experiência do âmbito fenomênico, constituem-se em formas puras da nossa sensibilidade justamente porque são reconhecidas de maneira direta, sem qualquer mediação ou conteúdo empírico. Por esse motivo, Diana Chao Decock admite que o fato de essas intuições não poderem ser pensadas abstratamente, mas sim “apreendidas imediatamente em si mesmas pela intuição” (DECOCK, 2009, p. 18), faz com que, juntamente com a causalidade (que diz respeito ao princípio de razão do devir), elas deem o fundamento segundo a forma em que todas as outras representações intuitivas aparecem para nós.

São tais intuições também as responsáveis por fundamentarem a matemática: enquanto a intuição pura do espaço dá base para a geometria, a intuição pura do tempo dá base para a numeração e cálculo matemáticos, como descreve Paulo Marcos da Silva:

A exposição que Schopenhauer desenvolve, na Dissertação (1813), em favor da forma *a priori* do espaço (geometria), se dá através de um exemplo que concatena a igualdade dos lados e dos ângulos de um triângulo equilátero, por meio do qual, ele demonstrará, em primeiro lugar, que a igualdade dos ângulos não é causa (*Ursach*) da igualdade das retas. A igualdade, seja das retas ou dos ângulos, não se explica por um caso de uma relação (R) causal entre dois estados a e b (*Rab*) que se dá em um espaço e em um tempo determinados. A evidência da igualdade ou não das relações trigonométricas não se estabelece a partir do conhecimento de qualquer causa por meio de algum efeito, pois não se trata de um objeto real que tem uma causa. Além disso, Schopenhauer mostra que não é a partir da igualdade dos ângulos que se estabelece a igualdade das retas, uma vez que o conceito de igualdade dos ângulos não contém o conceito de retas. Portanto, é possível notarmos que não é por um juízo imediato que se deduz a igualdade das retas (SILVA, 2010, p. 111).

Seguindo a citação, para que as retas possuam a propriedade de igualdade, devem ser iguais também os ângulos, comprovando que o fundamento de igualdade que vincula as retas com os ângulos é corroborado somente de maneira mediata, de forma que se são iguais os ângulos, são também iguais as retas, necessariamente. Sobre a aritmética e sua relação com o tempo, Paulo Marcos Silva irá dizer que Schopenhauer “apenas equaciona que toda numeração e disposição entre antes e depois somente é possível pela formalização da ideia de sucessão que depende do tempo.” (SILVA, 2010, p. 112). Podemos perceber com a aritmética que suas verdades se dão de modo imediato por meio da intuição (sendo aqui mero contar ou calcular). Tem-se com isso que o fato de que a intuição dos números exista apenas no tempo faz com que ela não possa ser representada a partir de um esquema sensível (como ocorre com a figura geométrica), o que confirma a teoria schopenhaueriana de que uma verdade intuída não deve, necessariamente, ter uma comprovação empírica. É notado através dessa exposição que as formas *a priori* da faculdade sensível trazem como consequência tanto a

determinação da forma de representação dos objetos empíricos no mundo fenomênico quanto a fundamentação e verdade do conhecimento matemático.

Em conclusão, o que Schopenhauer nos ensina, baseado em Kant, com a exposição da faculdade da sensibilidade e intuições puras do espaço e tempo, é que essas dizem respeito à condição de possibilidade da experiência do mundo fenomênico, constituindo as próprias formas preestabelecidas segundo as quais devem aparecer os objetos na representação. Todavia, como foi explicado ao longo do texto, na sua tentativa de explicar o mecanismo de conhecimento, conforme ele acontece no mundo da aparência, Schopenhauer, de modo distinto do que faz Kant, afirma que esse não surge simplesmente da sensibilidade e suas formas *a priori* e passa direto para a razão e sua capacidade de criar conceitos: entre eles existe ainda o entendimento, faculdade capaz de criar as intuições empíricas, ou representações completas e o conteúdo das formas universais das intuições, que a faculdade da razão utilizará para criar seus conceitos.

2.2.2 Entendimento e intuições empíricas/ intelectuais

É chegado o assunto que constitui o ponto principal deste capítulo (e também da teoria do conhecimento schopenhaueriana) e é responsável por gerar aquilo que o filósofo de Danzig denominou de realidade empírica, ou então representações completas: a faculdade do entendimento e suas intuições empíricas. Primeiramente cabe ressaltar que essa definição de Schopenhauer surge como tentativa de traçar um caminho seguro sobre a forma como ocorre o conhecimento efetivo do mundo fenomênico, caminho que fora iniciado por Kant na sua descoberta e explicação (corretas, segundo Schopenhauer) da faculdade da sensibilidade e as intuições puras do espaço e tempo, que dizem respeito à forma como aparecem os objetos, mas que se torna problemático por não explicar antes o conteúdo empírico dessas intuições:

Após detalhada discussão, na estética transcendental, sobre FORMAS universais de toda intuição seria de esperar recebermos algum esclarecimento sobre o CONTEÚDO delas, a maneira como a intuição EMPÍRICA chega à nossa consciência, e como nasce o nosso conhecimento de todo este mundo, tão real e tão importante para nós (SCHOPENHAUER, 2005, p. 550, grifos do autor).

Além disso, se Schopenhauer até então se considerava um seguidor de Kant por aceitar sua faculdade da sensibilidade e intuições puras, é a partir de seu questionamento sobre o conteúdo do mundo empírico que ele se distancia de seu mestre, assim como por conta de suas divergências quanto aos processos que se seguem no que diz respeito à explicação do conhecimento. Sobre isso, ele mesmo afirma:

Após Kant ter tratado espaço e tempo, isoladamente – e ter concluído todo esse mundo da intuição que preenche espaço e tempo, no qual existimos e vivemos, com as palavras que nada dizem “o conteúdo empírico da intuição nos é DADO” – ele chega logo, com UM salto, ao FUNDAMENTO LÓGICO DE SUA FILOSOFIA INTEIRA, À TÁBUA DOS JUÍZOS. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 541, grifos do autor).

O ponto principal da crítica de Schopenhauer a Kant é justamente o salto que ele dá de sua *Estética Transcendental*, que é a teoria da sensibilidade pura, diretamente para a *Lógica Transcendental*, a teoria do pensamento puro e conceitos, com a rasa afirmação de que o objeto empírico nos é dado, esquecendo assim de toda realidade fenomênica, seu conteúdo e relações. Tem-se com isso que a teoria schopenhaueriana que diz respeito à faculdade do entendimento também existente em Kant, mas explicada de maneira completamente errada segundo Schopenhauer, busca exatamente solucionar essa infundada e equivocada denominação, como aponta Cacciola em sua obra *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*:

A questão sobre o que é a experiência é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant. Para Schopenhauer, Kant leva o pensar para dentro da intuição, quando admite que é um ‘objeto irrepresentável’ (o objeto em geral), aquilo que faz com que a intuição se torne experiência. E a função das categorias, enquanto conceitos puros do entendimento, é a de ser condição de possibilidade da experiência, ou seja, acrescentar tal objeto à intuição (CACCIOLA, 1994, p. 36).

Segundo Kant, o conhecimento partiria da sensibilidade, responsável por nos fornecer intuições e de onde os objetos seriam dados e depois passaria diretamente para o entendimento, faculdade de pensar os objetos a partir dos conceitos. Em uma passagem em sua *Lógica Transcendental*, ele claramente explica que as funções das faculdades da sensibilidade e entendimento não podem ser trocadas de maneira alguma: “o entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhecimento só pode surgir da sua reunião” (KANT, 2005, p. 92). Percebe-se que para Kant, o conhecimento possui origem a partir da receptividade da sensibilidade, e depois através do uso do entendimento e conceitos da razão, ou seja, em primeiro lugar, o objeto é dado como mero dado exterior e depois pensado, e é só assim que obtemos conhecimento. É por isso sua afirmação de que um pensamento sem conteúdo, ou seja, sem as intuições dadas, seria algo vazio, e tais intuições por sua vez, sem os conceitos, seriam cegas. Schopenhauer acredita que encontrou uma incoerência nessa definição kantiana sobre a forma em que acontece o conhecimento e suas faculdades. Por isso, em *Crítica da filosofia kantiana* ele irá afirmar:

Ele [Kant] deixa a intuição nela mesma incompreensível, puramente sensível, e só pelo pensamento (categorias do entendimento) permite que um OBJETO seja apreendido. Com isso, repito, traz O PENSAMENTO PARA A INTUIÇÃO. Mas eis que, de novo, o objeto do PENSAMENTO é um objeto particular, real; com isso

o pensamento perde seu caráter essencial da universalidade e abstração e, em vez de conceitos universais, recebe coisas individuais por objeto, com o que leva de novo A INTUIÇÃO PARA O PENSAMENTO (SCHOPENHAUER, 2005, p. 552, grifos do autor).

Conforme essa passagem demonstra, para Schopenhauer constitui um erro a forma como Kant define o entendimento: para Schopenhauer, considerar o entendimento algo relacionado à razão e seus conceitos, e não à intuição, mas também considerá-lo ao mesmo tempo uma faculdade que torna possível a experiência, ou seja, intuitiva, é claramente uma enorme contradição. Explicando melhor, para ele, considerar o pensamento que vem da razão pura, que trabalha somente com abstrações e conceitos como o responsável por colocar o objeto na experiência e, a partir daí, pela apreensão de suas doze categorias⁴³ seria um erro inadmissível. Além do mais, Schopenhauer observa que a impressão que Kant afirma recebermos, e que nada diz (pois é a partir da aplicação do entendimento e suas categorias que se tem conhecimento e que, portanto um objeto é gerado), já seria por si mesmo representação e até mesmo objeto. Todavia, tal impressão não passa de sensação, e somente pela aplicação do entendimento (que para ele é causalidade) e das formas puras do espaço e tempo é que essa sensação se transforma em representação:

Isso é falso: pois, do contrário, a IMPRESSÃO - unicamente para a qual possuímos mera receptividade, que, portanto, vem de fora, e só ela seria propriamente "DADA"- seria já uma REPRESENTAÇÃO, sim, até mesmo um OBJETO. Mas a impressão não passa de uma mera SENSACÃO no órgão dos sentidos, e só pela aplicação do ENTENDIMENTO (isto é, da lei de causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo é que o nosso INTELECTO converte essa mera SENSACÃO em uma REPRESENTAÇÃO, que, doravante, existe como OBJETO no espaço e no tempo e não pode ser distinguida deste último (o objeto), exceto se perguntarmos pela Coisa-em-si; do contrário, é idêntica ao objeto (SCHOPENHAUER, 2005, p. 551, grifos do autor).

Schopenhauer busca com sua teoria sobre o entendimento, uma explicação correta sobre a forma em que é gerada a realidade empírica do mundo e seus objetos, o que Kant não teria feito com sucesso, ao dizer somente que os objetos nos eram dados. Desse modo, e como evidencia a citação, notamos que a noção de entendimento, para Schopenhauer, se constitui no processo mais relevante do mecanismo do conhecimento, justamente pelo fato de, a partir de sua aplicação nas meras sensações dadas nos órgãos dos sentidos, ele (entendimento)

⁴³ As categorias de Kant são formas vazias a serem preenchidas pelos fenômenos. Os fenômenos, por sua vez, só podem ser pensados dentro dessas categorias. São elas:

1. Quantidade: Unidade, Pluralidade e Totalidade.
2. Qualidade: Realidade, Negação e Limitação.
3. Relação: Substância, Causalidade e Comunidade.
4. Modalidade: Possibilidade, Existência e Necessidade.

converter tal sensação que nada diz em uma representação completa do mundo, ou seja, em uma intuição empírica.

A partir do momento em que Schopenhauer aceita a concepção kantiana sobre as formas puras do espaço e tempo, que constituem as representações, mas que são vazias de conteúdo, buscando então uma explicação sobre o conteúdo dessas representações, a noção de matéria se constituirá fundamental, visto que, por possuir as características tanto do espaço (essencialmente posição) quanto do tempo (essencialmente sucessão), é em toda sua essência a união entre ambos. Dessa forma, ao possibilitar a unificação das propriedades do espaço e tempo, tornando-as algo perceptível, ela é um fazer-efeito que preenche esse espaço e tempo. E como fazer-efeito é a própria mutabilidade, a matéria é, portanto, a própria causalidade, o que nos faz concluir que tal causalidade é também por essência a unificação das características do espaço e do tempo puros, o que significa que toda mudança ocorre em um lugar e tempo necessariamente. Percebe-se, com essa constatação, que a matéria, união do espaço e tempo, e que é também causalidade, possui como faculdade própria o entendimento, o que demonstra uma relação tão estreita e interdependente entre eles, que permite ver que, o fato de suas propriedades se identificarem, faz com que a compreensão de uma leva necessariamente à compreensão das outras, pois como o próprio Schopenhauer aponta, “o correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso”(SCHOPENHAUER, 2005, p. 53, grifo do autor).

Sob esse aspecto, a faculdade do intelecto denominada entendimento possui como função o conhecimento da causalidade⁴⁴ e, portanto, do mundo empírico e seus objetos, o que demonstra que Schopenhauer encontra em sua filosofia uma forma positiva de explicar a realidade empírica, coisa que Kant não fizera com sucesso. O entendimento é o único responsável pela apreensão da experiência fenomênica e, diferente do que Kant afirmara⁴⁵, ele se constitui em uma faculdade intuitiva, já que gera as representações completas que são as intuições empíricas. A partir daí, Schopenhauer “afirma decididamente a intuitividade do

⁴⁴ No tomo II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma que a lei da causalidade “não destrói e nem suprime a idealidade”, isso, pois ela “não é uma ponte entre as coisas em si mesmas e nosso conhecimento delas”, o que faz com que não seja possível afirmar “a realidade absoluta do mundo que se apresenta como consequência da aplicação daquela lei”. Isso, de outro lado, “não é obstáculo à relação causal entre objetos, nem à relação que ocorre entre o corpo do sujeito que conhece e os demais corpos. A lei da causalidade apenas unifica fenômenos. De fato, ela não vai além dessa função. Com esta lei nós estamos e permanecemos no mundo dos objetos, ou seja, dos fenômenos ou também, com efeito, das representações” (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 65).

⁴⁵ Lembrando que para Kant o entendimento se constituía em uma faculdade que pensava e conceituava e ao mesmo tempo produzia a experiência ao fazê-la possível pelas suas categorias puras.

entendimento, pois ele é a capacidade de conhecer diretamente o mundo empírico, a efetividade, sendo esta sua única função” (SOUZA, 2014, p. 61), como Eduardo de Souza chama atenção.

Tendo isso em vista, é possível afirmar que o entendimento se constitui em uma faculdade cognitiva, porém irracional (que não vem da razão), já que apesar de não ser uma faculdade que pensa e cria conceitos abstratos (isso cabe à faculdade da razão, como veremos ao longo do texto), ela é a responsável, por meio da intuição, por fazer com que o mundo empírico e seus objetos existam para o sujeito (visto que o mundo só existe para cada um enquanto representação) como um efeito de uma causa, transformando em “UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 54, grifo do autor). Cabe aqui lembrar que, tendo em vista que a única função do entendimento é conhecer a causalidade e a transformar intuição, Schopenhauer reduz as doze categorias kantianas (relacionadas com a concepção de entendimento que ele tinha) a somente uma, já que para ele todas elas, em última instância, seriam causalidade. Todavia, apesar dessa função única do entendimento, Schopenhauer defende a existência de pelo menos duas manifestações principais dele (do entendimento) que, de um modo bem resumido seriam de um lado a intuição da efetividade do mundo empírico, ou seja, sua principal característica, e a outra manifestação seria o reconhecimento da causalidade entre objetos externos. Em outras palavras, de um lado, o entendimento reconhece a causalidade em relação aos objetos e nossos órgãos sensoriais, e de outro, reconhece exclusivamente os objetos empíricos e suas relações. Isso faz com que o entendimento possua graus que vão desde a causalidade nos sentidos, o grau mais baixo apontado por Schopenhauer e que diz respeito “apenas à relação causal entre o objeto imediato e os mediatos – e, por conseguinte, é suficiente para a passagem da ação que o corpo sofre à sua causa, intuindo esta como objeto no espaço” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 64) e até “graus mais elevados de conhecimento da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si, que atinge até a compreensão das mais complexas concatenações de causa e efeito na natureza” (*Ibidem*).

É interessante observar que esses graus mais elevados de conhecimento de nexos causais mencionados por Schopenhauer pertencem sempre ao entendimento, e nunca à razão (que, com os seus conceitos, servirá somente para acolher a compressão imediata e apreendê-la), o que demonstra com clareza sua teoria de que só o entendimento é capaz de conhecer o mundo empírico de modo imediato. Já o grau de manifestação mais baixo mencionado diz

respeito à forma como todos os animais cognoscentes conhecem ou representam, sendo que entre eles existem alguns que possuem um nível de inteligência mais elevado que outros. Sobre isso, Christopher Janaway irá afirmar:

Perceber o mundo é tarefa daquilo que ele [Schopenhauer] denomina intelecto ou entendimento, e ele sugere que o pensamento conceptual e o juízo não têm participação nessa tarefa. Por outro lado, a manipulação de conceitos para formar juízos, estabelecer relações entre juízos na forma de premissas e conclusões, etc., é a tarefa daquilo a que ele dá o nome de razão. Ao fazer pouco da significação da razão e ao tratar os conceitos como abstrações mais ou menos anódinas da experiência direta ou intuição, Schopenhauer abre caminho para uma estreita assimilação entre a mente humana e a de outras criaturas vivas (JANAWAY, 2003, p. 46).

Janaway chama a atenção para o fato de Schopenhauer ter afirmado que o efeito do entendimento é a forma de representação que todos os animais possuem, sendo o ser humano o único entre eles capaz de transformá-lo em reflexão clara através de conceitos por possuir o princípio de razão, o que será demonstrado a seguir.

Relembrando, o entendimento é uma faculdade intuitiva que apreende de maneira imediata a completude dos objetos empíricos a partir das mudanças ocorridas entre tais objetos. Nesse sentido, como forma de explicar o modo em que ocorre tal intuição do mundo efetivo, Schopenhauer constata que existem duas condições necessárias que permitem que isso ocorra. A primeira tem relação com a expressão objetiva das coisas, ou seja, “a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63). Isso quer dizer que sem uma característica universal nenhuma intuição seria possível (mesmo que existisse a sensibilidade corporal dos animais). De outro lado, Schopenhauer afirma que, caso desejássemos “EXPRESSAR DE MANEIRA SUBJETIVA essa mesma condição, então diremos que o entendimento, antes de tudo, torna a intuição possível” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63, grifo do autor). Isso significa que o entendimento é pressuposto único necessário para a existência da causalidade, ou seja, as relações de causa e efeito. Nesse sentido, tal causalidade também valerá para ele (entendimento), o que leva à consequência de que “apenas para e mediante ele existe o mundo intuitivo” (*Ibidem*). Quanto à segunda condição, Schopenhauer afirma ser “a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos em serem objetos imediatos do sujeito” (*Ibidem*).

Nota-se aqui, em primeiro lugar, que Schopenhauer afirma claramente que, expresso de forma subjetiva, toda intuição só se torna possível a partir do entendimento e causalidade, o que, expresso de forma objetiva, constitui-se no fato de toda intuição depender dos objetos

possuírem a propriedade de relacionar-se entre si e produzir mudanças. Em outras palavras, os objetos empíricos têm de estar necessariamente submetidos à lei da causalidade que é responsável por unir as propriedades do espaço e tempo e determinar como a matéria deve existir neles (espaço e tempo). Nesse sentido, os objetos agem de acordo com a influência de outros objetos, tornando-se diferentes a cada momento, o que nos leva crer que tais objetos produzem transformações entre si quando se relacionam. Quanto à segunda condição que o filósofo aponta, é observável uma constatação de que alguns desses corpos que fazem efeito entre si possuem a propriedade de serem objetos imediatos do conhecimento, e não somente mediatos, ou seja, alguns desses corpos não são só materiais, mas animais. E o que isso quer dizer? Significa que os corpos animais são afetados de maneira diferente dos corpos unicamente materiais, pelo fato de possuírem impressões sensoriais e, portanto, capacidade para sentir, de modo que não ocorram somente mudanças físicas como nos corpos materiais (já que a causalidade existe nesses somente nesse sentido estrito do termo), mas tais sensações que serão responsáveis por dar fundamento para que o entendimento seja aplicado e, conseqüentemente, a intuição do mundo empírico seja gerada.

O corpo (*Leib*), sob essa perspectiva, é o responsável por captar sensações que o modificarão de alguma maneira e informá-las ao entendimento, que irá transformá-las na intuição; o que o torna o ponto de partida para todo conhecimento. Toda representação só existe porque, em primeiro lugar, o corpo informou tais sensações abafadas ao entendimento e esse as organizou, fazendo-as intuições e, por isso, o corpo é denominado objeto imediato⁴⁶. “Tal objeto é imediato porque dele depende a intuição de todos os demais objetos da experiência, que serão apenas objetos mediatos” (SOARES, 2009, p. 43), como afirma Daniel Quaresma Figueira Soares em sua dissertação intitulada de *A Função do corpo na filosofia de Schopenhauer: Conhecimento, Metafísica e o problema da Coisa em si*. O corpo como objeto entre outros na experiência, faz a ponte entre as meras sensações e as representações intuitivas, e o motivo dele (o corpo) ser essa ponte é o fato dele relacionar-se simultaneamente com tais sensações na medida em que elas são corporais e transformá-las em representações imediatas do mundo, assim como pelo fato de ele ser um objeto como qualquer outro no mundo, pertencente à experiência, uma representação de modo geral. Dessa maneira, o corpo funciona como uma instância mediadora que proporciona um acesso para que o mundo seja

⁴⁶ O corpo também é objetividade da vontade, a partir do momento em que compreende-se a Vontade geral a partir de uma analogia com a vontade individual autoconhecida imediatamente no corpo. O corpo, portanto, é vontade objetivada, que se tornou uma representação, uma espécie de concretude da vontade. Esta identidade da vontade com o corpo, se trata de um conhecimento imediato que escapa ao âmbito do da razão, só podendo ser evidenciada, não demonstrada.

intuído e, conseqüentemente, representado. Resumidamente, o corpo para Schopenhauer é considerado objeto imediato enquanto é denominado um mero aglomerado de sensações dos sentidos (visão, audição e tato) que provém da ação dos outros corpos sobre si e é por isso que é ponto de partida do conhecimento, pois fornece para a lei da causalidade os primeiros dados⁴⁷, que serão transformados em intuições pelo entendimento. Nesse sentido, o fato do corpo ser o objeto imediato do conhecimento, nas palavras de Jair Barboza, “não significa que o corpo é a primeira e mais fácil figuração do entendimento, mas é um *carrefour* de sensações ainda cegas, passíveis de transformação em objetos do mundo” (BARBOZA, 2001, p. 20).

Em síntese, as condições para que ocorra a intuição empírica são, respectivamente, a capacidade que os corpos possuem de se relacionarem entre si de forma causal produzindo mudanças e de alguns corpos serem objetos imediatos para o sujeito (lembrando que sujeito e objeto se relacionam de forma indireta no corpo do sujeito), sendo responsáveis, portanto, por captar impressões de sentidos, que irão modifica-los de alguma maneira, servindo como ponto de partida para o entendimento aplicar a lei da causalidade. Cabe aqui ressaltar que, embora as sensações sejam as primícias do processo de conhecer e que depois serão transformadas em intuições empíricas, elas se constituem em meros dados obtidos pela afecção dos sentidos, não sendo assim objetos efetivos, como são para Kant, mas somente uma base para as intuições serem geradas.

Nesse sentido, a apreensão do mundo empírico ocorre de modo que sensações são captadas pelo corpo do sujeito, causando-os mudanças. O entendimento por sua vez relaciona esse efeito sentido no corpo com uma causa, gerando aí uma intuição de um objeto empírico que ocupa um lugar no espaço em certo tempo. Em outras palavras, visto que a faculdade da sensibilidade possui duas formas puras, denominadas de espaço e tempo, (regidas respectivamente pelos princípios de razão de ser no espaço e no tempo), é determinado segundo eles que: o espaço por essência é posição, e o tempo, sucessão de momentos; a faculdade do entendimento, no que lhe diz respeito, une essas propriedades do espaço e tempo, a saber, posição e sucessão, pela aplicação da lei da causalidade. Sob esse aspecto, identificada a causa que proveio do efeito sentido no corpo, o entendimento a dispõe em uma posição em certo tempo, intuindo-a como um objeto, ou seja, uma representação intuitiva,

⁴⁷ Jair Barboza afirma em *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*: “O corpo inclusive fornece dados acerca de si mesmo, no momento em que os olhos veem suas partes e as mãos os tocam, quando passa a ser, igual aos outros, objeto mediato, o que nos autoriza a declará-lo objeto imediato e mediato do conhecimento ao mesmo tempo” (BARBOZA, 2001, p. 20).

completa. “No caso da intuição, por meio dela o entendimento estende seus tentáculos rumo ao mundo exterior” (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 73), como afirma o filósofo.

O modo como ocorre o processo da apreensão da realidade empírica é explicado por Schopenhauer em uma passagem, na qual ele deixa claro que as sensações captadas pelo corpo não passam de meros dados, sendo somente a partir da aplicação do entendimento da causa a partir do efeito que essas sensações causaram que a intuição empírica é gerada:

O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo no tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da MATÉRIA, isto é, propriedade de fazer-efeito (SCHOPENHAUER, 2005, p. 54, grifo do autor).

Segundo explica Muriel Maia, o que ocorre no momento em que se dá a intuição “é a organização destas sensações brutas, segundo as formas *a priori* da sensibilidade e do entendimento.”, fazendo com que elas (sensações) se ordenem “efetivamente em tempo (sentido interno), espaço (sentido externo) e segundo a lei necessária da causalidade imposta pelo entendimento”. (MAIA, 1991, p.35). Ou seja, a intuição empírica acontece de acordo com a ação do entendimento nos dados das sensações, ordenando-as segundo a causalidade e as formas puras do espaço e tempo, contidas *a priori* em nós. As sensações, portanto, “não passam de um dado para o entendimento, o qual, no processo de intuir que o define, traveste-as para trazê-las à cena objetiva.” (*Idem*, p.38). Esse processo continua Maia, “não deve ser de modo algum confundido com aquele do pensamento. Trata-se, antes, de uma função não refletida que se passa no cérebro de um animal e que configura o mundo de maneira que o animal possa orientar-se neste.” (*Ibidem*), ou seja, apesar de ser o agente tanto em nível consciente quanto inconsciente desse processo, o entendimento o faz sem o pensamento, já que esse cabe somente à razão pura.

A intuição captada pelo sujeito no instante em que se dá o conhecimento é denominada por Schopenhauer de empírica, já que é proveniente de sensações capturadas do mundo exterior, fenomênico. Entretanto, como afirma Vilmar Debona em *Schopenhauer e as formas de razão*, “Schopenhauer observa que a intuição pode ser nomeada intelectual, porque é conclusão do entendimento” (DEBONA, 2010, p.35), isto é, ela é “puro conhecimento pelo entendimento da causa a partir do efeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 55) como ele afirma, o que faz com que a lei da causalidade esteja pressuposta a tal intuição, fazendo com que toda

experiência possível dependa dela. Como objetivo de demonstrar a intelectualidade da intuição, Debona chama atenção para a forma como Schopenhauer explica a visão:

Para que seja possível perceber a tese de que a intuição é, nessa acepção, intelectual, Schopenhauer mostra alguns exemplos que, segundo ele, são provas firmes e irrefutáveis. Um exemplo é o da visão singular com dois olhos: de fato, a visão de qualquer pessoa não portadora de alguma deficiência visual revela-se singular mesmo sendo sentida de maneira dupla com dois olhos. Sendo dois olhos, cada um recebe por si as sensações: assim, teria de haver duas orientações diferentes e, por conseguinte, dois objetos, mas o entendimento torna o sentido por dois receptáculos uma única intuição (DEBONA, 2010, p. 35).

Percebe-se aqui uma prova de que a intuição é intelectual, ou seja, puro resultado da aplicação do entendimento pelo fato de que, apesar da visão ser captada pelos dois olhos, ela (visão) se revela singular. Isso porque “na intuição imediata nós estimamos magnitude e distância, por esse mesmo trabalho do entendimento” (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 71)⁴⁸. Outro exemplo disso seria o aparecimento endireitado dos objetos apesar da imagem estar invertida no olho no processo da visão. Se o ato de ver fosse reduzido a meramente sentir, as imagens apareceriam para nós de modo invertido. Em sua obra intitulada *A outra face do nada*, Muriel Maia também relembra o fato de a intuição ser não somente empírica mas também intelectual, já que ela se trata de conhecimento em sentido objetivo, ou seja, obra do entendimento, sendo somente pelo reconhecimento de tal intelectualidade da intuição possível compreender a forma em que se dá a passagem das meras sensações para a intuição propriamente dita, justamente porque a intuição é intelectual por ser resultado do entendimento e causalidade:

Importante salientar que a intuição empírica identifica-se só até certo ponto com o que em mim chamei de “a cera impregnada de impressões”. Pois, como indicado, trata-se nela, sobretudo de conhecimento em sentido objetivo, isto é, da obra de construção do mundo pelo entendimento. Segundo Schopenhauer, “a intuição é essencialmente intelectual e não meramente sensual” (W II 31). De fato, entre as sensações dos sentidos dadas imediatamente e a intuição empírica do mundo

⁴⁸ No tomo II de MRV, Schopenhauer afirma que com o entendimento, nós “investigamos a causa a partir de uma efeito dado. Essa incerteza sobre a natureza objetiva da sensação é banal quando se trata do olfato e do paladar, de tão distintamente separados que são causa e efeito nesse caso. Que, *no caso da visão*, a transição do efeito para a causa se dê na completa inconsciência, causando a ilusão de que esse tipo de percepção ocorre de forma totalmente imediata e consiste apenas na sensação dos sentidos, sem a participação do entendimento, fundamenta-se em parte na elevada perfeição do órgão. Por outro lado, resulta do modo linear da ação da luz. Em virtude desta ação, a impressão em si mesma nos orienta à posição da causa. Como o olho percebe imediatamente e com grande delicadeza todos os matizes de luz, de sombra, cor e forma, bem como os dados pelos quais o entendimento estima a distância nas impressões visuais, a obra do entendimento acontece com tal rapidez e segurança que apenas dá tempo de ficar consciente dela, como acontece quando se lê soletrando. Desse modo, portanto, surge a ilusão de que a sensação em si nos dá os objetos diretamente. No entanto, é precisamente no caso da visão que a operação do entendimento, que consiste em conhecer a causa pelo efeito, é mais significativa” (SCHOPENHAUER, 2014, grifos do autor, v. I, p. 70-71).

objetivo, existe um vasto abismo, cuja travessia só se compreende a partir do ser essencialmente intelectual da intuição (MAIA, 1991, p. 40).

Por fim, o entendimento é uma faculdade que ocasiona as representações intuitivas empíricas, que tem seu processo a partir da união das propriedades do tempo espaço (referindo-se, portanto, a objetos singulares), pela aplicação da lei da causalidade no reconhecimento da causa a partir do efeito dos dados sensoriais captados pelo corpo. Somente a partir da intuição empírica/intelectual é que se dá o conhecimento de toda experiência externa, e não através da pura sensibilidade (e suas meras formas), e nem através da razão pura (que irá ocupar-se com aquilo que as intuições produziram como veremos a seguir). O entendimento e a intuição empírica constituem-se, assim, em pontos centrais da teoria do conhecimento schopenhaueriana justamente por serem a forma como ocorre toda apreensão do mundo fenomênico, mas principalmente porque, a partir do momento em que Schopenhauer os coloca como fundamento do conhecimento empírico (e até abstrato, como veremos a seguir) demonstra o quanto a intuição é valorizada em sua filosofia, enquanto a razão permanece algo instrumental e secundário.

2.2.3 Razão e representações abstratas

Foi apresentado até esse ponto do texto o que se constitui um dos tipos de conhecimento intuitivo para Schopenhauer, suas respectivas faculdades e objetos: a sensibilidade pura e suas representações intuitivas puras e o entendimento e suas representações intuitivas empíricas e os objetos da experiência. Cabe agora explicar o que se segue daí, que é a forma mais geral de representação humana: o conhecimento abstrato. Lembrando que, segundo a teoria do conhecimento schopenhaueriana e sua pressuposição básica, a divisão sujeito e objeto, sempre que ocorre uma mudança em relação ao objeto conhecido, ocorrerá também em relação ao sujeito que conhece, sendo que Schopenhauer denominou tal aspecto do sujeito de faculdade do conhecimento. No âmbito do conhecimento intuitivo, como foi visto, ele reconhece a sensibilidade (e as intuições puras do espaço e tempo) e o entendimento (intuições empíricas/intelectuais). Sob esse aspecto, como representante do conhecimento abstrato, Schopenhauer apresenta a faculdade da razão que será responsável pelas representações abstratas, os conceitos.

Além do mais, a partir do momento em que todo objeto é regido por um princípio de razão suficiente, os objetos da faculdade da razão também serão. Particularmente, esse

princípio de razão suficiente denominado de conhecer é determinado necessariamente segundo uma relação entre representações, de modo que uma fundamente a outra em uma relação linear e crescente, mas que em última instância esteja em referência a uma intuição, que será o fundamento de toda a cadeia das representações abstratas. É destacando isso que, em um célebre trecho de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer declara:

Como da luz imediata do sol à luz emprestada e refletida da lua, passaremos agora da representação intuitiva, imediata, autossuficiente e que se garante a si mesma, à reflexão, isto é, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 81).

O filósofo não hesita em demonstrar, por meio da metáfora da luz imediata do sol à luz refletida e não própria da lua, não só como se dá a passagem entre elas, mas a superioridade das representações intuitivas em relação às abstratas, que inclusive só possuem conteúdo em referência a e pelo fundamento delas. As representações abstratas se constituem somente no reflexo de alguma coisa que foi conhecida de outra maneira e seu conteúdo vem de fora, da mesma forma que o sol empresta sua luz para a lua ser iluminada e é por isso que elas sustentam a si mesmas. Ademais, o modo de representação abstrata é denominado reflexivo, ou seja, deriva-se do conhecimento intuitivo e completo, porém adquire natureza e inclinação totalmente distintas, o que implica que ele (conhecimento abstrato) nunca será tão completo, efetivo e detentor da realidade quanto o intuitivo ou, nos termos que Schopenhauer utilizou, jamais possuíra brilho próprio, e por isso precisará apropriar-se da luz do sol para irradiar sua própria luz que será mais fraca e menos real que aquela que a causa.

O conhecimento intuitivo, portanto, sempre será mais efetivo e verdadeiro que o conhecimento que vem dos conceitos da razão, visto que esses somente repetem o que já foi apreendido a partir da intuição, como afirma Decock:

O entendimento é a faculdade fundamental do intelecto, uma vez que é a base de todo o conhecimento, tanto intuitivo quanto abstrato, sem olvidar que o primeiro é necessariamente a condição do segundo. Para Schopenhauer, só é possível ter um conhecimento abstrato, isto é, proveniente da razão graças ao entendimento, pois é a partir dele que podemos ter o conhecimento da matéria (*Stoff*), estofo da realidade empírica, efetiva (DECOCK, 2009, p. 17).

A capacidade do homem de pensar de maneira clara e reflexiva sobre as coisas que possui se dá a partir da passagem da representação intuitiva imediata e autossuficiente à reflexão, ou seja, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que “têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 81).

Levando isso em consideração, podemos ver o quanto Schopenhauer impõe à razão uma limitação e a ocupação de um papel secundário. Em sua dissertação, Eduardo de Souza chama atenção ao fato de Schopenhauer destacar outro aspecto negativo do conhecimento abstrato que está relacionado com o fato de o conhecimento abstrato poder cometer erros que imperam durante séculos:

As representações abstratas possuem longevidade temporal, não estão submetidas à efemeridade das representações intuitivas empíricas, e com esta característica podem permear grandes períodos de tempo. O erro, por ser representação abstrata, pode durar por longos séculos, e mesmo quem o desvelou e conheceu a verdade, ainda assim, sofrerá suas consequências nefastas, devido à grande parte da população ainda permanecer, julgar e agir baseadas no erro. A dificuldade, então, seria dupla com relação ao erro, pois a representação abstrata como erro tende a durar consideravelmente no tempo, e, adicionalmente, entre identificar e superá-lo haveria um longo e penoso período temporal. Logo, as representações abstratas têm certa resistência ao fluxo contínuo do tempo (SOUZA, 2014, p. 75).

As representações intuitivas, por outro lado, estão completamente submetidas ao presente, já que através da causalidade acontece a união das propriedades das formas puras da sensibilidade fazendo com que o objeto empírico apareça em um específico tempo em um determinado espaço. Com isso, o erro eventual causado pelo engano do entendimento determinado de ilusão (e que distorce momentos da realidade ao relacionar causa e efeito de forma confusa)⁴⁹ não tem durabilidade, já que ocorre em um instante e por isso seria superado rapidamente. Isso demonstra que o erro da razão e suas abstrações nos trazem consequências muito mais negativas e duradoras que a ilusão do entendimento e suas intuições, que se mantêm somente no tempo presente.

É buscando colocar em dúvida a confiança que, sempre tida na razão durante toda história da filosofia, que Schopenhauer então explica o papel do conhecimento abstrato, e a forma como ele se dá, assim como suas limitações. Em primeiro lugar, ele ressalta o fato de que para ele a razão e seus conceitos são o modo de conhecimento específico dos seres humanos, e essa faculdade do intelecto é a única coisa que difere a consciência humana da consciência animal, enquanto “o animal sente e intui; o homem, além disso, PENSA e SABE” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 83, grifos do autor), todavia, ambos querem. Disso se segue que, enquanto os animais possuem como forma de conhecimento somente o entendimento e

⁴⁹ Segundo Schopenhauer, “A ILUSÃO se dá quando um único e mesmo efeito pode ser produzido por duas causas completamente diferentes, sendo uma bastante frequente; a outra, rara: o entendimento que não possui dado algum para distinguir qual das duas causas faz efeito, visto que este é o mesmo, pressupõe em todas as vezes a causa habitual; ora como a sua atividade não é reflexiva nem discursiva, mas direta e imediata, a causa falsa posta-se diante de nós como um objeto intuído, justamente a falsa aparência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 68, grifo do autor).

as representações intuitivas, vivendo somente no presente, o humano possui a capacidade de abstração das impressões imediatas da intuição, o que faz com que conheça e aja através de conceitos mais abrangentes, o que está diretamente relacionado com o fato de ele poder visualizar toda sua vida no tempo e espaço, ou seja, com o fato de ele viver o passado e o futuro, que ocorre por meio do distanciamento à intuição imediata que só existe no presente. Isso é o que Schopenhauer chama de clareza de consciência, algo que somente o homem possui por possuir a razão. Quanto a essa distinção entre as formas de conhecimento entre humanos e animais, o filósofo afirma que enquanto os animais se comunicam a partir de sons e gestos, o homem se comunica (ou se omite) a partir da linguagem, que será “o primeiro produto e instrumento necessário da razão” (*Ibidem*). Podemos perceber a constatação de Schopenhauer acerca disso em uma passagem do tomo II de *O mundo como vontade e representação*:

Quão pequena é a parte dos sentidos se comparada à parte do intelecto, se nós comparamos o aparato nervoso para receber impressões com aquele utilizado para elaborá-las. Pois, a massa de nervos de sensação de todos os órgãos sensoriais é muito pequena se contrastada com a massa do cérebro. Isso ocorre também com os animais, pelo menos no caso dos que têm a intuição perfeita, como os mamíferos. Eles têm cérebros que, embora não apresentem pensamento abstrato, possuem uma massa considerável; mesmo se deixarmos de lado o cerebelo, cuja função é a coordenação dos movimentos (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p.67).

Os animais têm entendimento, mas não razão, o que faz com que tenham somente conhecimento intuitivo. Sob esse aspecto, eles possuem um conhecimento imediato, enquanto os homens apresentam, além desse, um conhecimento mediato. De acordo com isso, “pode-se dizer que os animais possuem apenas um intelecto *simples*, enquanto nós apresentamos um *duplo*, ou seja, além de um intelecto intuitivo apresentamos também o pensamento” (*Idem*, grifos do autor, p. 116), sendo que às vezes, as operações de ambos “assumem um caráter independente um do outro” (*Ibidem*). Cabe aqui ressaltar que, para Schopenhauer, o intelecto⁵⁰ seria o próprio cérebro. Enquanto nos homens é formado pelas faculdades do entendimento e razão, nos animais é formado só pelo entendimento. O intelecto é objetividade da Vontade por ser parte do corpo, não sendo “originalmente destinado a esclarecer-nos sobre a natureza das coisas” (*Idem*, p. 270), e sim servindo “apenas para nos mostrar as suas

⁵⁰ Em uma passagem do artigo *Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano*, Eduardo da Fonseca afirma que “se, por um lado, o organismo é a corporeidade de uma vontade individual, por outro, o cérebro e o sistema nervoso como um todo aparecem como um parasita que recobre a estrutura do corpo e possui uma função determinada, que é justamente a de servir de olhos e ouvidos à vontade. Na metáfora de Schopenhauer, o intelecto é como um jovem paralítico sentado sobre os ombros da vontade cega. Dessa relação, descrita especialmente no Tomo II de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer obtém uma obra psicológica fundadora, pois valoriza sobremaneira os atos inconscientes e a relação dependente do intelecto com a vontade enquanto potência orgânica e psíquica” (FONSECA, 2011, p. 121).

relações em referência à nossa vontade” (*Ibidem*). Sendo assim, o filósofo afirma que “o intelecto esquematiza o mundo de acordo com uma ordem de coisas inteiramente diferente daquela que é a absolutamente verdadeira, porque ele não nos mostra o núcleo do mundo, mas só a sua concha exterior” (*Ibidem*), o que faz dele uma força meramente superficial que não tem capacidade de penetrar no íntimo das coisas⁵¹. Mas ainda assim, no que diz respeito à forma em que se dá a representação do mundo fenomênico, “a intuição é para o nosso intelecto o que o chão firme é para o nosso corpo” (*Idem*, p. 151).

Como o próprio filósofo aponta, “*Vernunft*, razão, vem de *Vernehmen*, entender, que não é sinônimo de *Hören*, ouvir, mas significa a conscientização de pensamentos comunicados por palavras” (*Ibidem*). Sob esse aspecto, é somente com ajuda da linguagem que a razão cumpre com aquilo que Schopenhauer chama de realizações importantes e funções necessárias incumbidas a ela (razão), como a civilização, o Estado, a comunicação da verdade, a ciência, entre outros. Não obstante, a razão também produziu coisas deploráveis com a disseminação do erro, como superstições, dogmas, práticas cruéis de religiões, etc.; e isso demonstra mais uma vez que nem sempre o que é racional é algo bom. A linguagem é, portanto, uma “ação planejada e refletiva, da ciência e de tudo aquilo o que dela resulta” (*Idem*, p.86), é a fala da razão para ela mesma, sem sair de seu domínio, que comunica, representa, compreende e relaciona os objetos e o mundo efetivo a partir de conceitos abstratos, e por isso Schopenhauer a caracteriza como um fenômeno creditado à razão “e como tudo o que diferencia do homem do animal pode ser explicada por essa única e simples fonte: os conceitos, // representações abstratas e universais, não individuais, não intuitivas no tempo e espaço” (*Idem*, p. 87).

Os conceitos são, dessa forma, uma classe particular de representações totalmente diferente das representações intuitivas, sendo por isso incapazes de alcançar o conteúdo e essência dessas intuições, mas sim um conhecimento que se mantém abstrato, discursivo e nas meras relações. Nesse sentido, assim como o entendimento possui como única função, a intuição do mundo empírico, o conhecimento da causalidade, a razão também “possui apenas UMA função, a formação de conceitos” (*Idem*, p. 85). A reflexão, portanto, produz conceitos e a linguagem, instrumento necessário da razão, é a responsável por comunicar tais

⁵¹ Segundo Schopenhauer, “quanto menos expressiva for uma pessoa do ponto de vista intelectual, menos enigmática a existência lhe parecerá. Pelo contrário, lhe parecerá natural que tudo seja o que é e como é, e isso resulta do fato de que o seu intelecto ainda não superou o seu destino originário como serviçal da vontade [*Wille*], como mediador entre esta e os motivos, estando, portanto, firmemente atado ao mundo e à natureza, como uma parte integrante deles” (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 250).

pensamentos. A essência dos conceitos está na relação que possuem entre si, que o princípio de razão exprime neles, como Schopenhauer explica:

Embora, pois, os conceitos sejam desde o fundamento diferentes das representações intuitivas, ainda assim, se encontram numa relação necessária com estas, sem as quais nada seriam. Relação que, por conseguinte, constitui toda a sua essência e existência. A reflexão é necessariamente cópia, embora de tipo inteiramente especial, é repetição do mundo intuitivo primariamente figurado num estofado completamente heterogêneo. Por isso os conceitos podem ser determinados de maneira bastante apropriada de representações de representações (SCHOPENHAUER, 2005, p. 87).

Partindo dessa relação entre conceitos, uma representação sempre se ampara e se justifica em outra representação de modo sequencial, porém, essa série sempre deve se fundar em um conceito que possui como fundamento uma intuição. Os conceitos são meramente cópias empobrecidas de representações intuitivas, segundo Schopenhauer. Quando um objeto é intuído, aparece imediatamente em imagem sua forma exclusiva e conhece-se de maneira completa, pura, e quando a representação abstrata, guiada pela razão entra em cena e transforma essa intuição em conceito, também entra em jogo a dúvida, o erro e a limitação linguística, o que faz com que aquela intuição completa e certa, além de perder uma parte de seu conteúdo, esteja sujeita a julgamentos errôneos. Todo conhecimento abstrato, segundo o filósofo, pode ser provado por meio de intuições:

Uma vez que todo conhecimento abstrato resulta do conhecimento intuitivo, toma todo o seu valor de sua relação com este e, portanto, da possibilidade de realizar, por intermédio de intuições, todos os seus conceitos ou representações parciais (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 143).

Sob esse aspecto, tem-se que todo conhecimento acerca da realidade se dá unicamente pela intuição. “Ela sozinha provê a *apercepção* [*Einsicht*] propriamente dita” (SCHOPENHAUER, 2014, grifo do autor, v. I, p. 137), o que faz dela não somente a fonte do conhecimento, mas o conhecimento por excelência. Apenas a intuição “pode ser assimilada pelo homem no presente e se tornar parte de seu ser e pode de modo completamente fundamentado ser chamada de *sua*, enquanto os conceitos meramente aderem a ela” (*Ibidem*). No tomo II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma que os conceitos retiram seu conteúdo do conhecimento intuitivo, o que faz com que toda estrutura do pensamento repouse no mundo intuitivo, viabilizando o retorno de cada conceito até a intuição que ele próprio foi construído. De outra maneira, o filósofo afirma que é “possível verificar a legitimidade dos conceitos com intuições que tomam as abstrações como exemplos” (*Idem*, p. 129). Por fornecerem o conteúdo real de todo pensamento, se as

intuições nos faltam, também desaparecem de nossos cérebros os conceitos, restando somente as palavras. Por isso que, através de uma metáfora, Schopenhauer explica que “nosso intelecto é como o banco central de um país que, para ser sólido precisa ter lastro para pagar, se for preciso, todas as notas que circulam na economia: as intuições são o lastro, os conceitos são o dinheiro circulante” (*Idibem*). Nesse sentido, enquanto as intuições podem ser denominadas de representações primárias, os conceitos podem ser chamados de representações secundárias.

Todavia, por mais que na filosofia de Schopenhauer a intuição assuma um papel mais importante e essencial que a razão⁵², esta última é instrumental e entra como facilitadora e organizadora do pensamento e, por isso, é inevitável, já que simplifica o pensamento intuitivo, permitindo interlocução e agilidade de pensamento, necessários para o domínio da vida prática e ciência. Podemos ver com isso que, por mais que a razão distorça e empobreça a efetividade das coisas, é ela que permite que o ser humano produza um conhecimento capaz de relacionar coisas entre si de modo que seja possível a ciência, permitindo comunicar, fixar e comprovar intuições. Sobre isso, Decock irá dizer:

Percebemos, no pensamento schopenhaueriano, que o conceito jamais pode expressar a efetividade, pois esta é somente apreendida pela intuição. A função e a importância do conhecimento abstrato, entretanto, estão destinadas não ao conhecimento da realidade, mas à comunicabilidade, à ciência e à praticidade. As representações intuitivas correspondem à perfeita efetividade do objeto, todavia seu conhecimento só vale no caso particular, pois a sensibilidade e o entendimento só podem conceber um objeto por vez (DECOCK, 2009, p. 20).

Ora, apesar de a razão e os conceitos diminuírem e empobrecerem o conteúdo intuído, ainda assim eles são importantes e necessários, visto que o simples entendimento e suas intuições não bastam para a construção de edifícios, a ciência e a comunicação⁵³ do conhecimento uma vez obtido. O conhecimento abstrato dá outra forma ao que fora conhecido intuitivamente, fazendo com que o momentâneo e particular se torne abstrato e geral, resultando em um grande impacto na forma de vida dos homens, visto que facilita a utilização do conhecimento e permitindo grandes realizações que inclusive delimitam a vantagem deles

⁵² No tomo II de *O mundo como vontade representação*, Schopenhauer explica que em toda sua obra ele pretende demonstrar e enfatizar “a grande diferença, ou até mesmo a oposição existente entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato e reflexivo” (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 151), de modo que o intuitivo sempre permaneça em um lugar superior em relação ao abstrato. Essa diferença é, segundo ele, uma das características fundamentais da sua filosofia.

⁵³ No tomo II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma que “apenas o conhecimento mais pobre – aquele abstrato, secundário e conceitual -, isto é, a mera sombra do conhecimento propriamente dito, pode ser comunicado de maneira incondicional. Se intuições fossem comunicáveis, isto seria de grande valor. Mas, ao afinal, cada um precisa senti-las na sua própria pele e em seu próprio esqueleto. E, quanto a isto, ninguém pode ajudar os outros. A poesia e a filosofia se esforçam incessantemente para enriquecer o conceito de intuição” (SCHOPENHAUER, v. I, p. 133).

frente aos animais. Sob esse aspecto, é importante destacar que “Schopenhauer não abdica da utilidade da razão, mas alerta para o perigo da sua sobrevalorização.” (DECOCK, 2009, p. 21) como afirma Decock, isso, porque essa faculdade pode ser útil para “fins práticos que necessitem ponderação, mas o seu uso excessivo e a sua soberania acarretam inúmeros prejuízos para a vida.” (*Ibidem*), como, por exemplo, a confusão e impedimento da “descoberta intuitiva e imediata do que é correto pelo puro entendimento, dificultando ao mesmo tempo a apreensão do que é oportuno” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 108), o que produz indecisão e facilmente arruína tudo.

É perceptível, sobre esse aspecto, que quando Schopenhauer afirma que é possível obter um conhecimento superior e anterior ao que provém da razão, o intuitivo, ele problematiza a questão acerca do papel primordial que a razão sempre assumiu na história da filosofia e humanidade, visto que esta corresponde por essência somente à necessidade de comunicação do conhecimento, sendo um complemento à vida humana. O objetivo do filósofo é acabar com o excesso de confiança que sempre foi depositada na razão, visto que de outro lado e anterior a ela, a mais pura forma de conhecimento sempre será apreendida pela intuição, já que somente ela é detentora efetiva do mundo empírico, enquanto os conceitos vindos da razão correspondem somente aos seus resquícios, suas sombras.

Em suma, este capítulo teve como objetivo principal explicar a maneira em que se dá o conhecimento do mundo fenomênico para Schopenhauer e a importância da intuição empírica e sua faculdade geradora, o entendimento, nesse processo. E, segundo o que foi demonstrado neste tópico, o que difere o homem dos animais é justamente a capacidade de pensar, de refletir, justamente por eles (homens) possuírem uma faculdade a mais que os animais, denominada razão, que diz respeito diretamente à forma do princípio de razão de conhecer, e que será responsável pelos conceitos abstratos, constituindo-se na forma mais geral de representação. Por último, foi visto que apesar de somente a intuição ser a única detentora da realidade empírica, para obtermos um conhecimento completo e passível de ser comunicado, é necessário que entre a faculdade da razão - instrumento necessário e facilitador - responsável por generalizar e categorizar a completude das intuições, possibilitando o uso delas no âmbito da ciência e da vida prática, sendo por isso, importante no que diz respeito ao conhecimento do mundo fenomênico. Contudo, Schopenhauer irá apresentar no livro III *O mundo como vontade e representação* outra forma de conhecimento em que a razão não terá nenhuma participação, já que terá desde seu ponto de partida, sua fundamentação, até sua

conclusão em referência a outra forma de intuição, o que fará com que a crítica schopenhaueriana ao saber abstrato atinja seu ápice.

3 INTUIÇÃO ESTÉTICA NA METAFÍSICA DO BELO E A REPRESENTAÇÃO INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO

No livro III de *O mundo como vontade e representação*, chamado também de *Metafísica do Belo*, outra forma de intuição, denominada por Schopenhauer de estética, atinge algo no fenômeno que é uma manifestação maior e torna o próprio mundo fenomênico possível: as Ideias. Por serem a exposição mais adequada da objetividade da Vontade em diversos graus, a sua apreensão significará um conhecimento muito mais verdadeiro e essencial de mundo, que possibilitará de alguma maneira o alcance da Coisa-em-si, o que nunca se realizaria pelo princípio de razão e suas formas. Sob esse aspecto, o assunto principal deste capítulo será justamente essa forma de intuição e a experiência estética que ela gera, que representa um dos ápices do pensamento schopenhaueriano.

3.1 Para além de Kant

Ao longo do primeiro capítulo foi visto que a representação do mundo empírico possui como pressuposto básico a submissão ao princípio de razão suficiente, assim como a relação entre sujeito e objeto, e tudo o que diz respeito ao mundo fenomênico possui existência relativa, já que, relações se dão no espaço-tempo, e todo ser no tempo é também um não ser, pois conhecemos os objetos no mundo fenomênico apenas na medida em que eles existem nesse lugar, nesse tempo, sob todas as circunstâncias, causas, efeitos que o fizeram existir. Se caso excluíssemos todas essas relações, nada mais se reconheceria e os objetos sumiriam para o conhecimento. E o que isso quer dizer? Primeiramente, que o caráter relativo da representação submetida ao princípio de razão impossibilita que se ultrapasse o âmbito fenomênico, ou seja, que se atinja um conhecimento além.

Ora, foi apresentado no primeiro tópico dessa dissertação que Schopenhauer critica Kant pelo fato de este último negar a possibilidade do conhecimento da Coisa-em-si, pois ela supostamente estaria além das possibilidades de nossas faculdades do conhecimento, já que, pelo fato de a Coisa-em-si não ser um objeto cognoscível, ela não seria moldada pelas

capacidades de tais faculdades; e que por isso Schopenhauer se esforça para trilhar um caminho em sua obra que possibilite um mínimo contato com a Coisa-em-si, buscando a construção de um conhecimento positivo a seu respeito. Contudo, também foi demonstrado que, enquanto o mundo fenomênico é conhecido a partir da representação submetida ao princípio de razão, ou simplesmente, conhecimento científico, a Vontade, enquanto Coisa-em-si, jamais poderá ser alcançada a partir desse molde de conhecimento, justamente porque essa Vontade não está submetida ao princípio de razão, espaço, tempo e causalidade, não sendo, portanto, relativa. Jair Barboza chama atenção para esse ponto na seguinte passagem:

Em suma, as ciências não cruzam a fronteira da representação submetida ao princípio de razão; o íntimo do mundo lhes é inalcançável por conceitos. Schopenhauer nomeará então o limite da investigação científica de força natural, a qual, em sua natureza interior, se apresenta aos cientistas como a fronteira final de sua investigação, podendo por isso ser nomeada *qualitas occulta*, qualidade oculta (SCHOPENHAUER, 2003, apud BARBOZA, 2001, p. 10).

Segundo a proposição de Barboza, o fato de a ciência (ou conhecimento abstrato) não ser nada além de representação submetida ao princípio de razão torna impossível o alcance do essencial a partir dela. Para Schopenhauer, a origem absoluta, a Vontade, não se integrará jamais em uma reflexão sistemática, pois a razão jamais terá capacidade de elucidar a posição efetiva do absoluto, já que este se encontra em um nível mais primordial e mais abrangente, onde a compreensão do ser se encontra em sua dimensão mais originária. A racionalidade como forma de objetivação dessa Vontade, que é a raiz de todas as manifestações da existência, não pode compreendê-la, já que por compreensão se entende uma explicação lógica de tal Vontade. De outra maneira, isso só seria possível a partir da consideração puramente intuitiva, o que será visto mais detalhadamente a seguir. É perceptível que Schopenhauer considera a Vontade algo viável de ser alcançado, o que reforça o fato de que, diferentemente de Kant, atingir a Coisa-em-si para ele é algo possível. Sob esse aspecto, esse tópico se deterá a demonstrar como o filósofo fez da Coisa-em-si, que para ele é Vontade, algo alcançável (ainda que parcialmente) e quais os caminhos ele tomou para isso, principalmente no que diz respeito à outra forma de representação, que, independentemente do princípio de razão, consegue esse mérito. Antes disso, cabe ressaltar que a necessidade em fazer a metafísica algo positivo veio como uma tentativa de Schopenhauer de superar Kant, que apesar dele julgar ter demolido a filosofia dogmática de Leibniz e Wolff ao fazer sua distinção entre fenômeno e Coisa-em-si, teria partido de pressupostos dogmáticos ao afirmar que metafísica é ciência daquilo que fica fora da possibilidade de toda experiência, o que

demonstra a preocupação de Schopenhauer em buscar ao máximo percorrer uma via na qual fosse evitado qualquer dogmatismo.

Em diferentes momentos de sua obra, Schopenhauer despende inúmeras críticas a filosofias consideradas dogmáticas que, partindo de um dos termos (sujeito ou objeto) estabelecem um como causa e, o outro, como efeito, como aponta Cacciola em uma passagem de sua obra *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*:

O que Schopenhauer define como dogmatismo é justamente a admissão de um fundamento ou razão que explique quer o sujeito, quer o objeto, como seu efeito: no primeiro caso, tem-se um dogmatismo realista e, no segundo, idealista. Já que o objeto pressupõe o sujeito como seu correlato, não pode haver entre eles uma relação de princípio a consequência, pois essa nada mais é do que uma condição do conhecimento (CACCIOLA, 1994, p. 20).

De uma maneira bem resumida, o dogmatismo é uma posição epistemológica para a qual o problema do conhecimento não chega sequer a ser levantado, porque a possibilidade e a realidade do contato entre sujeito e objeto são pura e simplesmente pressupostas, o que levaria à eventual consideração deles enquanto uma relação de fundamento e consequência, algo que o filósofo desaprova, por afirmar que tal relação se constitui em nada além de uma condição do conhecimento. O dogmatismo antigo, que Cacciola afirma constituir-se em “um caso de falsa aplicação do princípio da razão, ao explicar o mundo como consequência de uma razão que lhe é transcendente” (CACCIOLA, 1994, p. 20), foi, segundo Schopenhauer, derrubado por Kant. Tendo isso em vista, a filosofia kantiana é “o ponto de referência constante no que diz respeito à crítica ao dogmatismo” (CACCIOLA, 1994, p. 172).

Segundo Schopenhauer, todos os filósofos ocidentais anteriores tiveram a ilusão de que as leis segundo as quais estão conectados os fenômenos uns aos outros (tempo, espaço e causalidade, que ele compreende como princípio de razão) apareceriam como leis absolutas e não condicionadas por absolutamente nada, e que por isso a existência do mundo estaria em conformidade e seria consequência delas, o que levaria à constatação de que o enigma do mundo se permitiria ser resolvido somente a partir de seu fio condutor. Sob esse aspecto, ele afirma que “as hipóteses feitas para esse fim, que Kant critica sob o nome de ideias da razão” (*Ibidem*) serviam somente para elevar o simples fenômeno à condição de única e suprema realidade, ou seja, na condição de essência íntima e verdadeira de todas as coisas, o que tornou impossível o conhecimento verdadeiro desta. Disso se segue que, guiados por esse fio condutor, por mais longe que fossem, os filósofos aos quais Schopenhauer está referindo-se, os dogmáticos, nunca avançariam rumo ao assunto primordial: o conhecimento da essência

metafísica do mundo em si mesmo. Por esse motivo, Schopenhauer compara os dogmáticos “a pessoas que acham que, se caminhassem em linha reta, chegariam ao fim do mundo” (*Idem*, p. 530). De outro lado, o filósofo afirma que além de ter demonstrado que as referidas leis e, a realidade e mundo mesmo são condicionados pelo modo de conhecer do sujeito, Kant teria ido além ao ter “circunavegado o mundo e mostrado que, porque ele é redondo, não se pode sair dele por movimento horizontal, no entanto por meio de movimento perpendicular talvez isso não seja impossível.” (*Ibidem*). Isso demonstra ainda o fato de o ensinamento de Kant ter propiciado a “intelecção de que o princípio e fim do mundo devem ser procurados não fora dele, mas dentro de nós mesmos.” (*Ibidem*).

Em busca de um afastamento a qualquer tipo de dogmatismo⁵⁴, Schopenhauer toma como ponto de partida de sua filosofia a divisão kantiana do mundo em fenômeno e Coisa-em-si (renomeados, em contrapartida como representação e Vontade), visto que tal divisão foi o que permitiu a demolição da filosofia dogmática antecessora de Leibniz e Wolff a seu ver. Isso pois, enquanto os dogmáticos diziam que os princípios fundamentais, ou conhecimentos a partir da razão, são expressões absolutas das coisas, Kant, ao contrário, diz que esses se constituem somente nas meras formas do nosso intelecto, ou seja, são “leis não da existência das coisas, mas de nossas representações delas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 537). Consequentemente, essas leis só valem para nossa apreensão das coisas, não podendo por isso ser estendidas para além da possibilidade de experiência.

Todavia, ainda que Schopenhauer reconheça que Kant foi o responsável por desmontar e exhibir parte por parte a maquinaria de nossas faculdades do conhecimento (o que Schopenhauer concordou em parte) e ter demonstrado que justamente por ser produto de tais faculdades, o mundo objetivo possui um caráter fantasmagórico, em *Crítica da filosofia kantiana* Schopenhauer critica a definição de metafísica tomada por Kant justamente porque ela conserva o equívoco dos filósofos dogmáticos, já que parte dos seguintes pressupostos:

- 1) Metafísica é ciência daquilo que está para além da possibilidade de toda experiência; 2) Uma tal coisa jamais pode ser encontrada segundo princípios fundamentais eles mesmos primeiro hauridos da experiência (Prolegômenos, § I): só aquilo que sabemos ANTES, portanto INDEPENDENTEMENTE DE toda experiência, pode alcançar mais do que a experiência possível; 3) Em nossa razão podem ser encontrados efetivamente alguns princípios fundamentais desse tipo. Concebidos sob o nome de conhecimentos a partir da razão pura (*Idem*, p. 536 -537).

⁵⁴ Schopenhauer evita a todo custo cair nos tipos de dogmatismo, como o dogmatismo idealista – que tenta captar o absoluto pela intuição intelectual; o dogmatismo realista – que deduz o sujeito do objeto; ou o dogmatismo escolástico – das provas absolutas da existência de Deus, todos desmontados pelas críticas kantianas.

É perceptível que, apesar do seu grande feito, Kant teria permitido que restos dogmáticos perpetuassem na sua filosofia, o que fez com que, ao invés de uma reconstrução da metafísica e o reconhecimento da Coisa-em-si como Vontade, ele concluísse que a metafísica é ciência do que existe além da experiência, (o que fez com dela um conceito negativo, já que diz respeito meramente ao limite do conhecimento do mundo fenomênico) e a falsa inferência da Coisa-em-si como causa do mundo fenomênico. Além do mais, ao determinar como tarefa para a razão a elucidação dos primeiros princípios, Kant teria traído a si mesmo, já que ele mesmo teria anteriormente afirmado que as fontes do conhecimento metafísico não poderiam ser empíricas, já que se tratava de algo além da experiência. O que se obteve com isso foi a impossibilidade de uma metafísica e, em seu lugar, a crítica da razão pura.

Nesse ponto, segundo Schopenhauer, encontra-se um dos maiores erros da filosofia kantiana, que ocasionou a impossibilidade do alcance da metafísica e um novo tipo de dogmatismo. Sob esse aspecto, Schopenhauer apresenta o caminho por ele percorrido como uma tentativa de superar o pensamento kantiano a partir do momento em que faz da metafísica um conceito positivo⁵⁵, pois, além de afirmar que a Coisa-em-si é a essência do mundo e ir além a reconhecendo como Vontade, não considerou o fenômeno efeito dela, mas apenas sua manifestação. Ademais, por considerar que a realidade é feita igualmente de Vontade e representação, e trazer a metafísica para o mundo mesmo, fazendo dela algo imanente ao invés de transcendente, o filósofo de Danzig acredita que um grande erro de Kant teria sido a descaracterização da experiência como fonte metafísica, já que, para ele (Schopenhauer), o único meio de alcançar⁵⁶ essa seria por meio da experiência no mundo mesmo.

Sob esse aspecto, Schopenhauer refuta a afirmação inicial dos *Prolegômenos*, em que Kant diz que a fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, e seus princípios e conceitos fundamentais nunca podem ser obtidos da experiência, nem interna, nem externa, dizendo que a partir do momento em que o mundo e nossa própria existência se apresentam a nós como um enigma, esse deve ser solucionado a partir da compreensão do mundo mesmo e, portanto, a tarefa da metafísica é compreender o mundo não por uma busca transcendente além da

⁵⁵ Enquanto Kant definiu a Coisa-em-si a partir daquilo que ela não é, ou seja, dos limites do mundo fenomênico, Schopenhauer compreendeu o mundo como representação e Vontade, simultaneamente, ou seja, além de reconhecer que a Coisa-em-si também faz parte do mundo, de forma imanente, definiu-a em contrapartida, como Vontade, que é essência metafísica de todas as coisas. Por esse motivo que, enquanto Kant fez da metafísica um exame negativo, Schopenhauer fez dela algo positivo.

⁵⁶ Isto vai significar que, apesar de ser possível decifrar esse mistério, nunca chegaremos a uma explicação ou compreensão conclusiva de sua existência.

experiência, mas através de seu fundamento, “na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento” (*Idem*, p. 538). Consequentemente, é a justa conexão entre experiência externa e interna que torna possível a correta compreensão do problema com o qual a metafísica sempre se debateu. E em que se constituem essas duas experiências? A externa é caracterizada pelas figuras particulares do princípio de razão, as formas do intelecto, que como representantes principais se encontram o entendimento e as intuições empíricas, de onde surge o conhecimento do mundo fenomênico. Já a experiência interna diz respeito a um sentimento interior e imediato onde reconheço meu corpo⁵⁷ como vontade, e compreendo então que essa constitui a essência de todas as coisas. O ponto de partida do conhecimento metafísico se encontra nesse ponto, entre as experiências que para Schopenhauer é o próprio corpo.

Nesse caso, a denominação do corpo como objeto da vontade expressa a visibilidade da Vontade, o seu aparecer no corpo em ação, isso sem que ele se torne um objeto ou representação entre todas as outras. E é nesse sentido, de forma imediata e direta, que o corpo permite conhecer algo essencialmente diferente da representação e que retira ela própria (a representação) do primeiro plano. A essência de todos os fenômenos é conhecida justamente nos atos corporais, pois todo ato verdadeiro da vontade é também um movimento do corpo. O fato de o corpo ser a objetividade da Vontade como Coisa-em-si, e que essa não está submetida ao mundo da representação e relações de causalidade, leva Schopenhauer à seguinte afirmação: “o ato da vontade e ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157), ou seja, o corpo conhecido como vontade nunca pode ser tomado como efeito de uma causa anterior, já que não pode haver tal relação entre eles. A vontade se dá para o sujeito somente quando ocorre identidade entre a parte que conhece e a que é conhecida, e é essa unidade que Schopenhauer irá nomear de indivíduo. Dessa maneira, o eu para Schopenhauer seria como o ponto de união do sujeito do conhecimento e sujeito da vontade e também a indiferença entre a afecção do corpo e a

⁵⁷ Em sua obra *A metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*, Jair Barboza irá dizer que “o ato da vontade e a ação corporal não são dois estados disjuntos relacionados mediante causa-efeito, mas são um e mesmo dados de duas maneiras distintas: numa, imediatamente sentido, noutra, na intuição do entendimento. Todo ato imediato e autêntico da vontade é, logo a seguir, fenômeno do corpo, e vice-versa, toda atuação sobre o corpo é, logo a seguir, atuação sobre a vontade; se lhe é conforme, tem-se o bem-estar, o prazer, se lhe é contrário, tem-se a dor” (BARBOZA, 2001, p. 32).

atividade do intelecto. O indivíduo é o ponto de contato entre o elemento essencial, ou primitivo (Vontade), e o secundário (representação), ambos dados em uma mesma coisa.

A vontade individual, sob esse aspecto, é vista como expressão, ou seja, fenômeno mais perfeito⁵⁸ da Vontade geral, o que faz com que essa vontade individual seja o ponto possível mais próximo da essência cósmica imanente do mundo, já que é por meio de um sentimento que torna possível a transição imediata para o fenômeno da Coisa-em-si. A vontade individual se encontra para além daquilo que me aparece, e além dela se encontra a Vontade geral. A partir dessas constatações, em sua obra *A metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*, Jair Barboza questiona:

Agora, como evitar a acusação de dogmatismo, ou seja, a partir do Em-si do próprio corpo, a vontade individual ter-se alçado para regiões transcendentais, isto é, para o Em-si uno, indivisível, do mundo inteiro, portanto ter afirmado a existência de uma entidade extramundana, a Vontade em geral? (BARBOZA, 2001, p. 44).

Barboza afirma que na verdade, Schopenhauer não evita totalmente a acusação de dogmatismo, mas sim a de dogmatismo transcendente, já que de certo modo o sistema de Schopenhauer é dogmático pelo fato de propor *dóxas* a maior parte das vezes, mas que nunca ultrapassam o mundo da experiência por ele construir uma metafísica imanente, ou seja, que está somente além do visível e não em um lugar exterior ao mundo. O que se tem com isso é a postulação de um invisível que se manifesta no visível, o que, caso não ocorresse, resultaria em “o absurdo, uma vez enunciado por Kant, de uma aparência sem nada que aparecesse” (BARBOZA, 2001, p. 44) como recorda Barboza. Sob esse aspecto, o próximo passo de Schopenhauer será aplicar a especificação do em-si ao introduzir o dogma⁵⁹ das Ideias, espécie que, segundo Jair, teria surgido de uma *dóxa* anterior, que reivindicando um conteúdo positivo e referência na exterioridade, teria a necessidade de um ir e vir constante à experiência para não cair na transcendência. Com isso, Schopenhauer se esforça para encontrar “um signo empírico da doutrina herdada de Platão” (*Ibidem*, p. 45), atribuindo uma finalidade externa e interna ao organismo pela faculdade do juízo. Schopenhauer define finalidade interna como uma “concordância ordenada de todas as partes de um organismo isolado, de modo que tanto a sua conservação quanto a sua espécie dependem disso”

⁵⁸ Schopenhauer apresenta em sua metafísica da natureza graus de objetivação da vontade no mundo fenomênico, onde no ponto mais alto está o ser humano, em seguida animais, depois reino vegetal, e por último reino inorgânico.

⁵⁹ No parágrafo 31 de *O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO* Schopenhauer admite que a teoria das Ideias eternas e imutáveis a qual ele apropria de Platão, seria “o principal dogma de sua doutrina, embora ao mesmo tempo o mais obscuro e paradoxal” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 236), perdurando por séculos como reflexão das mais distintas cabeças pensantes e informadas.

(SCHOPENHAUER, 2005, p. 220), o que por conseguinte faz com que o organismo exponha a si mesmo como fim de tal ordenação; enquanto a finalidade externa seria “uma relação da natureza inorgânica para com a orgânica em geral, ou também uma relação entre si das partes isoladas da naturezas orgânica que torna possível a conservação de toda natureza, ou também de espécies isoladas de animais” (*Ibidem*), aparecendo para nosso julgamento, como um meio para tal fim.

Não será aprofundado esse assunto sobre as Ideias e a sua definição, neste momento, sobretudo porque ele será retomado ao longo deste capítulo, mas é importante ressaltar que, como Schopenhauer visa evitar o dogmatismo transcendental, “as finalidades interna e externa são consideradas projeções na realidade efetiva na essência do investigador, ou seja, ele é Ideia (ato originário da Vontade, *ursprüngliche Willensakt*) e Vontade ao mesmo tempo, e a natureza é exposição fenomênica tanto de Ideias quanto da Vontade” (BARBOZA, 2001, p. 46). O que faria com que a “finalidade interna que aparece ao julgamento como harmonia das partes de um vivente” (*Ibidem*) seja a visão da unidade da Ideia, o que quem está investigando também seria, isso pois o que surpreende em ambos os casos é a visão da unidade originária das Ideias que se tornaram pluralidade no mundo fenomênico, ou seja, a Vontade mesma. Schopenhauer denomina isso de reconhecimento, o que significa que o conhecimento verdadeiro só pode ser um recordar simultâneo, já que isso também se aplica à finalidade externa, que, por ser o reflexo que corrobora a hipótese da Vontade em geral, é reconhecida no apoio que os organismos conseguem externamente do reino inorgânico e de outros seres, estabelecendo assim que as espécies se encontrem em interdependência. Isso faz com que cada fenômeno seja considerado adaptado ao meio em que vive, que por sua vez é adaptado a ele numa espécie de predeterminação que só é possível pelo fato de a unidade cósmica estar espelhada no vasto número de seres e entes que se encontram entrelaçados na existência da vida, e também por conta do “investigador, enquanto Ideia, ser essa unidade mesma” (*Idem*, p.47). Em outras palavras, o mundo e todo fenômeno que nele existe, são objetividade da Vontade, ou seja, a própria Ideia que se relaciona com outras Ideias, o que faz com que a unidade da Vontade se revele também na concordância dos fenômenos existentes entre si.

Percebe-se que, além do autoconhecimento da Vontade, que ocorre através do nosso próprio corpo, Schopenhauer aponta outra maneira de atingir essa essência metafísica: a partir do conhecimento das Ideias enquanto os mais perfeitos graus de objetivação da Vontade, que é alcançado pela experiência estética ou representação independente do princípio de razão, e

só será possível via outra forma de intuição, a estética. O princípio de razão se limita à explicação do porquê das coisas, mas não fornece delas o quê e, levando em consideração que toda representação do mundo fenomênico é em última instância submetida a esse princípio, nunca seria possível alcançar a essência metafísica, a própria Vontade através dele, o que foi apresentado no capítulo anterior. Em outras palavras, quando o aspecto metafísico do mundo entra em cena, a explicação conforme o princípio de razão é insuficiente e ineficaz; e por isso se torna necessária uma compreensão intuitiva que penetre no núcleo de tudo aquilo que é físico, que seja capaz de atingir de alguma maneira a metafísica imanente schopenhaueriana. Ora, no que se refere à compreensão mais verdadeira e íntima do mundo, está o livro III de *O mundo como vontade e representação*, ou a Metafísica do Belo destinada à explicação de uma via que, a partir da experiência estética, permite a abertura para o íntimo de todas as coisas, justamente pelo fato de ser um modo de conhecimento que se distingue do senso comum e das ciências por possuir como referência a objetivação da Vontade da Ideia.

Em síntese, para Schopenhauer a filosofia kantiana teria fechado as portas para a metafísica, ou para o que seria uma propedêutica à metafísica, o que, segundo ele, resultou em um desvio do caminho para atingir a verdadeira meta da filosofia, ou seja, a decifração do enigma do mundo, que só poderia ser dada no campo metafísico segundo Schopenhauer. Nesse sentido, o filósofo busca uma retomada da metafísica sem cair nos problemas nos quais Kant caiu, (ao tomá-la como ciência, e ao incumbir à razão a elucidação dos primeiros princípios), e também sem que incidisse no antigo dogmatismo que Kant teria derrubado (o qual Schopenhauer acusou os filósofos do Idealismo Alemão, como Fichte e Hegel, de terem retomado), buscando, portanto, não falar de Deus, alma, etc., como se as críticas de Kant nunca tivessem aparecido. A metafísica só teria saída para o filósofo de Danzig após essas críticas de Kant ao dogmatismo metafísico transcendente, tornando-se uma metafísica imanente na qual o enigma deveria ser decifrado a partir do próprio mundo, que se constituía justamente na objetivação da Vontade.

Essa filosofia que busca a apreensão da metafísica intrínseca do mundo, por ser imanente, tem como ponto de partida necessário somente a intuição, como afirma o próprio filósofo ao demonstrar a diferença entre seu método de fazer filosofia e o método de Kant:

Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo está em que ele parte do conhecimento mediato, refletido, enquanto que eu parto do imediato, do intuitivo. Pode-se compará-lo com aquele que mede a altura de uma torre pela sua sombra e eu com quem aplica imediatamente o metro. Por isso, a filosofia é, para ele, uma ciência a partir de conceitos, para mim, uma ciência em direção a conceitos, haurida a partir do conhecimento intuitivo, única fonte de toda evidência e apreendida e fixada em conceitos universais (SCHOPENHAUER, 2005, p. 115).

Por fim, percebe-se que Schopenhauer acredita ser possível o acesso ao em-si do mundo a partir de duas vias: o corpo e o sentimento. O corpo, pois, segundo ele, esse se constitui em um meio pelo qual reconhecemos a Vontade, força que está em todas as coisas, em nós mesmos. Já o sentimento, pelo fato de envolver diversos componentes que permeiam toda sua filosofia, sobretudo da valorização do conhecimento intuitivo, no que se refere ao conhecimento do mundo, e que ganham uma enorme força e se tornam ainda mais importantes na estética schopenhaueriana, denominada de Metafísica do Belo.

3.2 Metafísica do Belo ou representação independente do princípio de razão

É no livro III de *O mundo como vontade e representação* ou *Do mundo como representação, segunda consideração. A representação independente do princípio de razão: a Ideia platônica: objeto da arte*, e também em *Metafísica do Belo*⁶⁰, parte de um conjunto de preleções de aula lidas em 1820 (que se trata de um texto mais didático sobre o conteúdo exposto no livro III) que Schopenhauer apresenta a parte de sua filosofia em que se encontra um dos ápices de seu pensamento, anunciado da seguinte forma:

Com um nome universalmente compreensível, metafísica do belo significa, propriamente dizendo, a doutrina da representação na medida em que esta não segue o princípio de razão, é independente dele, ou seja, a doutrina da apreensão das *Ideias*, que são justamente o objeto da arte (SCHOPENHAUER, 2003, p. 23, grifo do autor).

O que Schopenhauer pretende com sua metafísica do belo é investigar a essência íntima da beleza tanto no que tange ao sujeito que tem a sensação do belo quanto ao objeto que a ocasiona, e não o que ensina a estética, que é “o caminho pelo qual o belo é atingido” (*Ibidem*), assim como as regras das artes, que devem criar do belo. Todavia, prioritariamente, a metafísica do belo schopenhaueriana, parte necessária de seu pensamento único que se encontra entre sua metafísica da natureza e metafísica da ética (que se segue depois dela), constitui-se no modo mais seguro para compreender a essência do mundo, ou seja, de construir um conhecimento mais verdadeiro e positivo que o científico, que é guiado pela razão. O belo é um modo especial de conhecimento que existe em nós que gera um tipo de prazer que não tem relação nenhuma com uma satisfação da vontade do indivíduo, mas um prazer, uma alegria instantânea que se baseia no conhecimento puro, exclusivo, ou seja, sem que os objetos possuam relação com fins pessoais do indivíduo, com sua vontade. Nesse caso,

⁶⁰ “Metaphysik des Schönen” em alemão.

a experiência do belo gera uma satisfação que não está vinculada ao interesse pessoal, o que faz dela uma relação completamente desinteressada entre sujeito e objeto. Assim, como a alegria do belo é algo que diz respeito ao conhecimento enquanto tal, conseqüentemente, o belo, como todo conhecimento existente, é algo objetivo, ou seja, que existe em relação ao sujeito em geral, e não ao indivíduo. E é exatamente o fato de o belo ser algo objetivo, que faz com que ele exista para o sujeito em geral e seja algo do conhecimento enquanto tal, e por isso que considerando o seu aspecto formal (e não segundo o grau) ele é sempre o mesmo para todos. Todavia, Schopenhauer destaca que o belo não possui a mesma forma de objetividade que possui tudo aquilo que é conhecido empiricamente, ou seja, que é imediatamente demonstrado aos sentidos a partir do entendimento, que enquanto tal, é inegável. Sua objetividade é atestada, de outro lado, a partir “da pressuposição de um certo modo ou grau específico de conhecimento para o sujeito” (*Idem*, p. 26), o que veremos ao longo desse texto.

Disso advém que o sentimento do belo é algo que se refere ao conhecimento e, por esse motivo, Schopenhauer faz uma investigação de sua essência íntima, questionando sobre o que se conhece nesse processo, assim como o que ocorre no sujeito quando ele permite uma representação diferente daquela submetida às formas do princípio de razão. A experiência estética, descrita no livro III e em *A Metafísica do Belo*, constitui-se assim em outra forma de conhecimento que não é possível de ser comunicada a partir de conceitos e doutrinas, mas somente através das obras de arte e, sendo concebido exclusivamente através da intuição (sem o uso do princípio de razão), é para Schopenhauer o “conhecimento mais profundo e verdadeiro da essência propriamente dita do mundo” (*Ibidem*).

Jair Barboza chama atenção ao que seria o ponto principal da metafísica do belo schopenhaueriana, que, ao propor um projeto de compreensão daquilo que aparece aos olhos do sujeito puro do conhecimento na forma de beleza (seja ela artística ou natural) que é expressa pela Ideia, propõe um olhar mais profundo para a realidade, que apesar de se encontrar além do fenômeno, não está fora dele, mas, essencialmente, no seu interior:

O princípio de razão (“nada é, sem uma razão pela qual é”) a tudo explica, todavia encontra seu limite na resposta do por que (*Warum*) das coisas, não fornecendo o que (*Was*) das mesmas; é quando entra em cena o metafísico, suprime sua explicação e penetra na compreensão intuitiva do núcleo daquilo que é físico; ora, a metafísica do belo de Schopenhauer será justamente a que se aterá à abertura estética para o íntimo das coisas, que apontará os arquétipos brilhosos dos quais a realidade fenomênica é turvado éctipo (BARBOZA, 2001, p. 9).

Vanessa Furtado Fontana também concorda com o fato de a metafísica do belo ser um dos aspectos mais elevados da filosofia schopenhaueriana, justamente porque é onde ocorre um conhecimento mais verdadeiro do que é o mundo essencialmente, o que fica claro no seguinte trecho:

Schopenhauer faz da sua metafísica do belo um conhecimento verdadeiro e mais profundo da essência propriamente dita do mundo (Vontade), esse conhecimento não pode ser comunicado mediante conceitos abstratos; desse modo, é um conhecimento intuitivo, vislumbrado por meio da obra de arte através da visão privilegiada de mundo do puro sujeito do conhecer, o gênio (FONTANA, 2005, p. 41).

Já para Maria Lúcia Cacciola, “a metafísica do belo em Schopenhauer é um modo de conhecer que se diferencia do conhecimento do senso comum e das ciências, ao ter como referência a objetivação da vontade na Ideia” (CACCIOLA, 2012, p. 31) que, por ser a forma mais adequada de representação de um objeto em determinado grau (o que veremos mais detalhadamente a seguir), se revelaria como um modo de conhecer que ultrapassa aquele comum justamente porque supera o mundo fenomênico e suas relações.

No tomo II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma que essa intuição que possibilita o conhecimento das Ideias platônicas é o mais alto grau que o conhecer humano pode atingir, o que demonstra que a mais real e essencial fonte de sabedoria não está no conhecimento abstrato:

Em nosso terceiro livro [Tomo I] foi discutido detalhadamente que o conhecimento das ideias platônicas é o grau supremo do conhecimento humano. Ele é, ademais, um conhecimento inteiramente *intuitivo*, o que para nós prova que a fonte [*Quelle*] da verdadeira sabedoria não repousa no conhecimento abstrato [*abstrakten Wissen*], mas na correta e profunda interpretação [*Auffassung*] do mundo (SCHOPENHAUER, 2014, v. II, p. 141, grifos do autor).

A estética schopenhaueriana, ou metafísica do belo, portanto, além de ser uma investigação da essência da beleza tanto no que tange ao objeto, assim como ao que ela causa no sujeito, é principalmente uma tentativa de Schopenhauer de compreender o que ele acredita ser um conhecimento que está mais próximo do que o mundo é em sua essência, ou seja, a Vontade, que através do conhecimento ditado pela razão e os conceitos abstratos nunca seria possível. Tal conhecimento só é possível a partir de outra forma de intuição, denominada de pura ou estética, que permite a apreensão das Ideias, os graus de objetivação da Vontade em sua forma mais perfeita, ou seja, a Vontade que se tornou ela mesma objeto para o conhecimento, o que permite que essa (Vontade) seja de alguma forma conhecida. Sob esse aspecto, o assunto do próximo tópico será justamente uma explicação mais a fundo sobre o

que seriam essas Ideias e o importante papel que elas assumem no que diz respeito a essa outra forma de conhecimento independente da razão.

3.3 Intuição estética ou pura no conhecimento estético

3.3.1 As Ideias

Ao longo desse texto foi visto que Schopenhauer considerou o mundo inicialmente enquanto representação, ou seja, objeto para o sujeito, o que concerne justamente o modo de conhecer condicionado ao princípio de razão. Foi mostrado também que se de um lado o mundo é representação, de outro, ele é Vontade, a essência metafísica do mundo como Coisa-em-si, e que essa representação tanto em seu todo, como em suas partes foi nomeada por Schopenhauer de objetivação da Vontade, ou seja, é a Vontade transformada em objeto. Essa objetivação da Vontade se revela em diversos graus específicos e isso quer dizer que a sua essência (da Vontade) aparece cada vez mais nítida e completa conforme a posição gradual em que se encontra. Schopenhauer reconheceu nesses graus as Ideias de Platão, na medida em que “são justamente espécies determinadas, ou formas e propriedades originárias e imutáveis dos corpos orgânicos e inorgânicos, bem como das forças naturais que se manifestam segundo leis da natureza” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 235). Assim, as Ideias, enquanto atos originários da Vontade, são fenomenicamente expostas de forma hierárquica, de modo que têm sua expressão mais baixa nos corpos inorgânicos, nos quais a relação causal se dá de modo mais claro e evidente (sendo possível identificar claramente a objetividade da Vontade desse grau), até o seu grau mais elevado: o homem. O ápice da pirâmide das objetivações, explica Jair Barboza, cabe ao homem justamente pelo fato de ele possuir especificidades bem marcantes, como a individualidade; logo atrás se encontram os animais, depois, as plantas e por último, o reino inorgânico:

A humanidade não se expõe uniformemente em João, José e Maria, mas tais indivíduos são um acento (*Hervorhebung*) peculiar da Ideia de humanidade. Enquanto um gato expõe a Ideia de Gato, um cachorro, a de Cachorro, um elefante, a de Elefante – cada homem diferentemente, tem um caráter próprio, único, daí a justeza de falar-se em individualidades no universo humano, de personalidades, mas não em relação aos animais os quais, a bem dizer, têm apenas o vestígio da individualidade, a qual não chega a caracterizá-los. Esse vestígio decresce ainda mais nas plantas até desaparecer por completo no âmbito da inorganicidade (BARBOZA, 2001, p. 50).

A individualidade do homem se dá pelo motivo de ele possuir o que Schopenhauer chama de caráter inteligível. De uma forma bem resumida, o ser humano possui o caráter empírico e o caráter inteligível. O primeiro é expressão do segundo e diz respeito ao sujeito do mundo fenomênico, mediante o qual todos seus atos estão encadeados com outros fenômenos, ele (o caráter empírico), da mesma maneira que o homem de uma forma geral, é meramente aparência como objeto da experiência, estando assim submetido às formas de toda aparência que são tempo, espaço e causalidade. Já o caráter inteligível se constitui na condição e pilar dessa aparência, ou seja, a própria Vontade como coisa-em-si. Esse último não se encontra submetido às formas que condicionam a aparência, mas se encontra além delas. Isso faz com que cada caráter inteligível seja em si mesmo uma Ideia enquanto ato originário da Vontade, que se expõe de modo fenomênico a partir do caráter empírico.

Todas essas Ideias se encontram expostas em inúmeros indivíduos e fenômenos específicos, relacionando-se com esses assim como os modelos se relacionam com suas cópias. A pluralidade desses indivíduos é algo que provém do princípio de individuação, a forma universal de representação, tal qual foi visto no capítulo I e, por isso, só pode existir no espaço e tempo, sendo sua essência perecível o que faz com que tudo que nasce, exista por um tempo e depois deixe de existir em um ciclo contínuo e em eterna mutação, resultado justamente da causalidade. Esse tempo, espaço e a causalidade, por sua vez, são as figuras do princípio de razão (tempo e espaço das formas do princípio de razão de ser, e causalidade, do princípio de razão de devir), que é justamente o princípio último da finitude, individuação e existência fenomênica, assim como também a forma mais universal de representação do sujeito.

Já a Ideia, no que lhe diz respeito, não está submetida a esse princípio de razão, não cabendo a ela, portanto, nem pluralidade e nem mudança, permanecendo, ao contrário dos indivíduos nos quais ela se expõe, imutável e única. Isso porque ela se oferece “unicamente na *forma da representação*, isto é, fora do espaço, tempo e causalidade” (MAIA, 1991, p. 100, grifo da autora). Entretanto, visto que o princípio de razão se constitui na forma mais universal de conhecimento do sujeito, e que a Ideia se encontra além de toda experiência possível (espaço, tempo e causalidade), como é possível que essa se torne passível de ser conhecida pelo sujeito? Schopenhauer afirma que isso só poderia ocorrer através da supressão da individualidade do sujeito no momento do conhecimento, o que explicaremos mais detalhadamente a seguir.

Antes desse detalhamento, contudo, cabe ressaltar que, para melhor compreensão do conceito de Ideia e seu lugar na sua própria filosofia, Schopenhauer busca harmonizar conceitos-chave do pensamento dos dois que segundo ele, foram os maiores filósofos do ocidente: Kant e Platão. Segundo Jair Barboza, em *Infinitude subjetiva e Estética*, “apesar de não haver identidade entre a Coisa-em-si kantiana e a Ideia platônica, para Schopenhauer elas são aparentadas”. (BARBOZA, 2003, p. 224). Nesse sentido, cada uma se apresentaria como o melhor comentário da outra, já que seriam dois caminhos diferentes que chegariam a um mesmo fim. De Kant, ele teria concluído que espaço, tempo e causalidade são pertencentes ao fenômeno, e não à Coisa-em-si e, na medida em que nosso conhecimento é determinado por ele, estaria limitado ao mundo fenomênico, o que demonstramos no primeiro capítulo dessa dissertação. Já Platão, semelhantemente, diz que “as coisas do mundo apreendidas pelos sentidos não possuem nenhum ser verdadeiro, sempre vêm-a-ser e nunca são” (*Ibidem*). Os seres humanos, enquanto limitados a esse tipo de percepção, seriam, conforme a alegoria da caverna, prisioneiros acorrentados que veriam somente sombras das coisas verdadeiras produzidas pelo fogo, “as coisas verdadeiras que sempre são sem nascer nem perecer, significam justamente as Ideias eternas” (*Idem*, p. 225), ou seja, as formas arquetípicas reais daquelas sombras. E, se tais Ideias não nascem e nem perecem, segue-se que as coisas do mundo fenomênico, como tempo, espaço e causalidade (responsáveis pela relatividade e perecer do mundo dos fenômenos), não possuem validade ou significação para elas. Em conclusão, tanto Kant quanto Platão concordam com o fato de o mundo visível enquanto fenômeno é em si nulo, só sendo “mediante aquilo que neles expressa (para um, a coisa-em-si, para outro a Ideia)” (*Ibidem*).

Entretanto, apesar de Schopenhauer enxergar essa concordância íntima entre as formas de ver o mundo e teorias de Kant e Platão, ele chama atenção ao fato de que “a *Ideia* de Platão e a *coisa-em-si* de Kant, opostas ao fenômeno, não são absolutamente uma única e mesma coisa” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 39, grifos do autor). Isso porque a Coisa-em-si kantiana está para além de todas as formas de conhecer, o que inclui até mesmo a relação sujeito objeto, a forma mais universal de representação, e por isso é que Kant não reconhece em sua filosofia a possibilidade de conhecimento dela (Coisa-em-si), já que para isso ela teria de vir a ser objeto⁶¹. A Ideia, de outro lado, já é a objetividade da Vontade, só que imediata, ou seja,

⁶¹ Segundo Schopenhauer, Kant não expressa claramente o fato de ele ter recusado a coisa-em-si como ser objeto, o que deveria ter ocorrido pois isso “evitaria ter incorrido nas grandes consequências e no erro que desde o princípio enfraquecem bastante o crédito de sua filosofia” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 39). O que o filósofo de Danzig se refere aí na afirmação kantiana de que a coisa-em-si afetaria casualmente a sensibilidade,

refere-se diretamente a ela, enquanto a Coisa-em-si seria a Vontade mesma. Explicando de outra forma, a única coisa que difere as duas é que, enquanto a Ideia já é necessariamente objeto, algo conhecido, a Coisa-em-si não é. Todavia, apesar de ser objeto para o conhecimento, a Ideia se despiu das formas que se encontram subordinadas ao fenômeno que são expressas pelo princípio de razão, ou de modo mais correto, ela ainda não entrou em tais formas, conservando apenas a mais universal entre elas: a do ser objeto para o sujeito, como podemos ver no trecho a seguir:

A Ideia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A Ideia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser objeto para um sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242).

Tais formas subordinadas que têm sua expressão geral no princípio de razão, explica Schopenhauer, são responsáveis por pluralizar a Ideia nos indivíduos particulares e findáveis, cuja quantidade em relação a tal é totalmente indiferente. O princípio de razão é a forma na qual a Ideia entra no momento em que se dá o conhecimento do sujeito. A coisa particular que aparece em correspondência com esse princípio, por sua vez, constitui-se apenas na objetivação mediata da Vontade. Entre elas (a coisa isolada ou objetivação mediata e a Vontade) está a Ideia, a única objetividade imediata da Vontade, a partir do momento em que só assumiu a forma de representação mais geral: a se der objeto para sujeito, não entrando assim nas outras formas de conhecimento. A Ideia se torna, sob esse aspecto, “a *objetividade* a mais *adequada* possível da Vontade, ou coisa-em-si, é a coisa-em-si mesma, apenas sob a forma de representação” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 40, grifos do autor). As coisas particulares, portanto, por já se encontrarem “contaminadas” pelas formas cuja expressão geral é o princípio de razão, condição de conhecimento que é possível somente ao indivíduo, nunca poderiam ser essa objetividade mais adequada possível da Vontade. Muriel Maia explica que o motivo das Ideias se encontrarem como a mais adequada objetividade da Vontade se dá pelo fato de elas imprimirem o modelo arquetípico do universo ao se fragmentarem de modo meramente aparente no mundo fenomênico, o que, todavia não poderia ser confundido com a distinção que existe entre a Ideia e sua mera aparição:

As Ideias são, como já visto, uma espécie de “gesto” ou “ato” do Em-si do mundo enquanto Vontade; gesto este que desenhado às cegas, como num “transe” ou “sonho”. Desdobra-se aí a fantástica, a inconcebível “mise en scène” do furioso e

algo impossível para Schopenhauer, já que a categoria de causalidade só é aplicável no mundo dos fenômenos e objetos empíricos, nos quais não participa a coisa-em-si.

inesgotável apetite da Vontade; encenação primordial, que imprime o modelo arquetípico do universo a uma matéria quase inteiramente desnudada, porque *sem extensão*. Nascido do ato afirmador, aberto na eternidade metafísica do mundo, este modelo arquetípico *fragmenta-se de modo meramente aparente* no mundo da multiplicidade fenomênica. Não devemos, por isto, perder de vista a *diferença existente* entre Ideia e sua aparição: as Ideias saltam, por assim dizer, da Vontade em si, enquanto *pura aparição*. Neste estado, são serenas e imóveis como os sonhos de pedras milenares. Na sua manifestação, porém, revelam o caráter essencial de sua proveniência: elas lutam entre si, devorando-se mutuamente, a fim de assegurar a desejada extensão e multiplicidade material (MAIA, 1991, p.101, grifos da autora).

Para Jair Barboza, as Ideias são as objetividades mais adequadas possíveis da Vontade como coisa-em-si, justamente por não serem “o Em-si originalíssimo que se dá na intuição estético-transcendental, mas sua tradução fidelíssima” (BARBOZA, 2001, p. 59). Apesar de a Ideia ser cristalina, imutável e uma verdade superior ao fenômeno, ela continua sendo uma representação na consciência que guarda a forma mais geral em que se submete, a de ser objeto para o sujeito. “Já a Vontade disto se isenta. Numa palavra: a Ideia é *imagem*, enquanto a Vontade é *invisível*” (*Ibidem*).

Para demonstrar a diferença do conhecimento ditado pelo princípio de razão e suas formas, e o conhecimento das Ideias, em um trecho que descreve uma situação hipotética, Schopenhauer explica como o mundo se daria para nós caso não fôssemos indivíduos e concebêssemos naturalmente as coisas de modo desinteressado, livre das relações da Vontade e além do espaço, tempo e causalidade:

Se numa suposição absurda, fosse-nos permitido não mais conhecer coisas particulares, nem acontecimentos, nem mudança, nem pluralidade, mas apenas Ideias, apenas o escalonamento das objetivações de uma única e mesma Vontade, verdadeira coisa-em-si, apreendidas em puro e límpido conhecimento; se, como sujeito do conhecer, não fôssemos ao mesmo tempo indivíduos, ou seja, se nossa intuição não fosse intermediada por um corpo, de cujas afecções ela parte, corpo que é apenas querer concreto, objetividade da Vontade, portanto objeto entre objetos, e que, enquanto tal, só pode aparecer na consciência pelas formas do princípio de razão, portanto já pressupõe e introduz o tempo e as outras formas que esse princípio expressa – então o nosso mundo seria um *Nunc stans*. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 242-243, grifo do autor)⁶²

Sob esse aspecto, seria constantemente presente no mundo, justamente porque o tempo é simplesmente a visão fragmentada e solta que um indivíduo possui das Ideias, essas, que, por se encontrarem fora do tempo, são eternas. Como foi apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, para existir no tempo é necessário que as coisas estejam em constante mudança, em movimento e que, em algum momento, venham a perecer. Para existir no espaço, é necessário que algo ocupe um lugar, uma posição, em determinado período de

⁶² *Nunc stans* significa presente contínuo.

tempo. Já a lei da causalidade, união dessas formas *a priori* (tempo e espaço), demonstra-nos que todo e qualquer objeto que aparece à realidade empírica, quando é conhecido, deve necessariamente possuir uma causa, sendo o estado que se segue o efeito, o que faz com que a causalidade se refira diretamente às mudanças que são nada mais do que cadeias de causas e efeitos, ou seja, a própria causalidade. O fato de tudo que existe no mundo fenomênico estar submetido a essas formas que, em última instância, são uma expressão do princípio de razão, faz com que tudo possua uma existência relativa, como foi visto no capítulo anterior. Às Ideias não cabe nenhuma dessas formas justamente porque elas não vêm do mundo aparente e mutável, mas sim do mundo imutável e imperecível, que se revelam como a própria coisa-em-si em sua forma mais geral de representação. A Ideia é a unidade que transforma em pluralidade para o sujeito que conhece formas atemporais, podendo ser considerada verdadeira, pois sempre é, mas nunca vêm a ser. Cada Ideia já é uma conforme sua essência, a ela não cabe nascer nem perecer, ela simplesmente é em qualquer consideração que seja. Somente a partir das Ideias é possível a existência de um conhecimento propriamente dito, já que o “objeto de um verdadeiro conhecimento só pode ser o sempre é” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 238), e não ser de modo relativo, conforme um espaço, tempo, causalidade e de como é visto no momento. Se, de um lado, o princípio de razão atribui necessidade ao fenômeno, a Ideia, de outro, faz com que cada entidade fenomênica se exponha à sua maneira, independentemente de toda necessidade.

Em conclusão, para Schopenhauer, as Ideias seriam atos originários da Vontade, ou seja, sua expressão direta que se revela em diversos graus, tornando-se a forma mais adequada de conhecimento para o sujeito. Todavia, como já foi introduzido no parágrafo 4 desse tópico, para que seja possível o conhecimento dessas Ideias, é necessário que ocorra uma alteração nesse sujeito, de modo que ele se livre da submissão ao princípio de razão, o que fará com que o conhecimento não seja mais aquele empírico, comum, mas sim de outro tipo, o estético.

3.3.2 Puro sujeito do conhecimento, experiência estética e negação da Vontade

O conhecimento das Ideias só acontece caso necessariamente ocorra uma modificação do conhecimento comum, que diz respeito unicamente às coisas isoladas, para o conhecimento das Ideias, que ocorre a partir de uma mudança prévia no sujeito submetido ao princípio de individuação, para o sujeito puro do conhecimento (transformação do sujeito

empírico em sujeito transcendental) que, momentaneamente destituído da vontade, não é mais indivíduo no momento em que conhece, como afirma Schopenhauer em uma passagem:

Visto que, como indivíduos, não temos nenhum outro conhecimento senão o submetido ao princípio de razão, que, por sua vez, exclui o conhecimento das Ideias, então é certo: quando nos elevamos do conhecimento das coisas isoladas para o conhecimento das Ideias, isso só pode ocorrer mediante uma mudança prévia no sujeito, que, correspondendo àquela grande mudança na natureza inteira do objeto, é-lhe análoga, e devido à qual o sujeito, na medida em que conhece a Ideia, não é mais indivíduo (SCHOPENHAUER, 2003, p. 41).

Nesse estado o sujeito se liberta da servidão da vontade e, portanto, do sofrimento. A individualidade é suprimida e, momentaneamente, o sujeito se transforma em um ser completamente intuitivo que aprecia e concebe o objeto (sem que esse se relacione exteriormente com outros objetos) como Ideia de sua espécie. Não existem espaço e tempo nessa condição de intuição, nem relações de causalidade e circunstâncias, mas uma elevação do sujeito, um estado de plenitude, em que ele faz parte do todo e está ali como um olho cósmico contemplativo que intui e conhece alguma Ideia. O sujeito transcendental se perde completamente no objeto, até mesmo o indivíduo e a própria vontade são deixados de lado, de modo que toda consciência seja somente aquilo que Schopenhauer chama de “espelho claro do objeto oferecido” (*Idem*, p. 46). Esse estado contemplativo e intuitivo é denominado por Schopenhauer de experiência estética.

No segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer explica o puro sujeito do conhecimento de forma mais concreta e palpável, e menos subjetiva e romântica, como uma mudança que ocorre no sujeito, necessária para existir a experiência estética e que, somente porque consiste na eliminação de todo querer, não pode, de outro lado, prosseguir a partir da vontade, não sendo portanto, um ato arbitrário dessa e impossibilitando, então, a sua persistência em nós. Contrariamente, ela:

[...] brota apenas de uma preponderância [*Überwiegen*] temporária do intelecto sobre a vontade, ou, de um ponto de vista fisiológico, a partir de uma forte excitação [*starke Erregung*] da atividade intuitiva do cérebro [*anschauende Gehirntätigkeit*], sem qualquer excitação das inclinações ou afetos (SCHOPENHAUER, 2014, v. II, p. 19).

Desse modo, ele explica que, a partir do momento em que a consciência humana possui dois lados, quanto mais um lado vem à tona, mais o outro desaparece. Assim, na experiência estética que o conhecimento intuitivo acarreta, a consciência das outras coisas se tornaria tão mais perfeita e objetiva quanto menos conscientes de nós mesmos formos na duração de tal situação. Aqui, Schopenhauer explica que acontece um antagonismo

justamente pelo fato de que “quanto mais conscientes estamos do objeto, tão menos conscientes somos do sujeito. Por outro lado, quanto mais este ocupa a consciência, mais fraca e menos perfeita é a nossa intuição do mundo exterior” (*Idem*, p. 20).

Em *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Cartwright descreve essa experiência estética como uma reveladora e extraordinária experimentação que nos tira da concepção comum do mundo tão individualista e guiada pelo querer, nos fazendo permanecer no estado contemplativo e tranquilo onde tudo desaparece, só restando o claro espelho do mundo, que reflete as coisas de maneira mais essencial:

Na experiência estética, é como se subitamente fôssemos arrancados da nossa maneira cotidiana de perceber as coisas. É como se nós perdêssemos nossa individualidade e ficássemos absorvidos em nossas percepções. Nossas preocupações e aflições parecem desaparecer, o tempo parece estar parado, e a calma e a tranquilidade prevalecem. É como se nossa consciência se tornasse uma com seu objeto, e o olho parecesse ser um espelho puro refletindo o âmago de nossa experiência, que já não aparece como algo mundano (CARTWRIGHT, 2005, p. LIII, tradução nossa).⁶³

O que ocorre com o objeto nessa nova maneira de conceber o mundo é o fato de ele aparecer livre de toda relação com tudo que esteja exterior a ele, inclusive do sujeito, que se encontra alheio à toda e qualquer relação com a vontade individual, o que se conhece nesse caso é a Ideia, ou seja, a objetividade mais adequada da Vontade em determinado grau, e é exatamente por isso que quem conhece nesse estado completamente intuitivo não é indivíduo, mas sim “o atemporal e puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade, e de sofrimento” (*Ibidem*). Isso pois, de um lado, o indivíduo conhece somente coisas isoladas, já que é o sujeito do conhecimento que se encontra em relação com algum fenômeno específico, isolado da Vontade mas a serviço dela, estando enquanto tal submetido ao princípio de razão e suas formas, já que necessariamente o conhecimento que se relacionar com a pessoa segue esse princípio. De outro lado, o puro sujeito que conhece a Ideia se encontra livre de todas essas relações, assim como da servidão da Vontade. É por isso que Janaway afirma que “a experiência estética reverte deliberadamente a tendência do livro de Schopenhauer, porque nela a vontade do sujeito é suspensa” (JANAWAY, 2003, p. 89). No conhecimento das Ideias, sujeito e objeto, por serem a única forma em que está submetido, são compreendidos de maneira igual, ou seja, o objeto, enquanto dependente de um sujeito que conheça (assim

⁶³ In aesthetic experience it is as if we are suddenly torn out of our everyday way of perceiving things. It is as if we lose ourselves, our individuality, and we become absorbed in our perceptions. Our worries and woes seem to disappear, time seems to stand still, and calm and tranquility prevail. It is as if our consciousness becomes one with its object, and our eye seems to be a pure mirror reflecting the item of our experience, which no longer appears as a mundane thing.

como no conhecimento empírico), já o sujeito uma vez que abandona a si mesmo por inteiro no objeto intuído, tornando-se objeto mesmo, o que faz com que toda consciência seja nada mais nada menos que sua clara imagem, ou seja, o meio pelo qual o objeto da representação entra em cena. Quando aparecem as Ideias que são partes do mundo como representação, o sujeito que as intui e objetos intuídos são unos, portanto, indiferenciados como coisa-em-si, já que se abstrairmos completamente o mundo como representação, resta somente o mundo como Vontade, e sendo a essência objetivada na Ideia, a Vontade propriamente dita é ao mesmo tempo o “em-si” das coisas isoladas e do indivíduo que por essas conhece a Ideia. Quando o indivíduo está no estado de contemplação, como puro sujeito que conhece, nada existe a não ser a Vontade, sendo a mesma a que se conhece. Nesse sentido, o mundo para Schopenhauer é autoconhecimento da Vontade:

Tal apreensão das Ideias, segundo sua série, é autoconhecimento propriamente dito da Vontade universal. Pois o indivíduo que serve a essa contemplação como objeto e o indivíduo que serve a ela como sujeito são, tirante o mundo como representação, em si mesmos a Vontade, cuja objetividade é justamente o mundo. Ora, como eles se tornam uma coisa só na contemplação, convergindo na consciência da Ideia, assim tornada presente, eles são também, em si mesmos, uma coisa só – a Vontade (SCHOPENHAUER, 2003, p. 48).

O em-si que é objetivado na Ideia de forma mais adequada é a Vontade, que é, ao mesmo tempo, o em-si das coisas isoladas e do indivíduo que nelas conhece a Ideia. Quando ocorre a experiência estética, portanto, o contemplador mira na imagem translúcida do em-si por meio do conhecimento das Ideias, o que faz com que no limite, seja a própria Vontade o que se autoconhece no espelho límpido dessa forma de representação. Consequentemente, se existe uma “negação da vontade no estado estético, ela é da Vontade em geral” (BARBOZA, 2001, p.62). Tanto que a supressão da individualidade que ocorre no estado estético, em outro nível, ocorre também a negação da Vontade em geral.

Em *A outra face do nada* Muriel Maia afirma, ao contrário de Barboza, que no momento de contemplação estética, a Vontade em geral não é atingida, “mas somente uma das formas essenciais de sua manifestação” (MAIA, 1991, p. 168). Ou seja, para ela, quando ocorre em um indivíduo a suspensão do “eu fenomênico” na sua consciência, no mesmo momento em que esse sujeito, alheio a seu ego, abre os olhos e se vê no claro espelho do mundo, quem aí estaria conhecendo seria tão somente o querer em si individual desse sujeito específico. Segundo Maia, parece-lhe viável a suposição de que tal Ideia que aparece no momento da experiência estética enquanto forma da manifestação da Vontade, mesmo que “presa aos limites de sua forma essencial, possa livremente negar-se ou aniquilar-se enquanto

afirmação da vida” (*Ibidem*), sem que isso atinja, por meio da autonegação, a Vontade em si mesma. Em suma, isso significaria dizer que essa forma (a Ideia intuída) não se misturaria à Vontade em geral, mas sim teria “desaparecido interiormente no enigmático ‘buraco negro’ da consciência” (*Ibidem*). Jair Barboza rejeita abertamente essa interpretação de Maia. Para ele, a negação que ocorre é mesmo da Vontade em geral, e, quanto à dificuldade de o mundo acabar no momento da negação, ele afirma que Schopenhauer a enfrenta de modo esclarecedor e convincente, ao menos se a suposição do filósofo for relacionada à fidelidade kantiana de evitar toda afirmação transcendente. Para isso, Barboza cita um trecho de uma carta de Schopenhauer (1984, p. 334) ao discípulo Julius Frauenstädt em que ele diz que “devido à força da unidade da Vontade um santo [ou um gênio] não suprimiria o mundo” (*apud* BARBOZA, 2001, p. 63). Isso porque, primeiramente, essa unidade é metafísica e depois, porque só se responderia mais a fundo essa questão se fosse possível saber o quão profundamente “descem as raízes da individualidade na coisa-em-si” (*Ibidem*), um problema levantado por Schopenhauer, entretanto, que por ser transcendente, era insolúvel.

Em *O mundo como vontade e representação*, tomo II, Schopenhauer afirma que, no momento em que acontece a intuição estética das coisas, a vontade é eliminada pelo intelecto, ainda que por um curto período de tempo e, sendo assim, conforme foi dito no tomo I, embora o conhecimento tenha surgido a partir da vontade, ele está enraizado no fenômeno da mesma, ou seja, no seu organismo, o que faz com que tal vontade tenha a tendência de contaminar esse organismo sempre que puder. Devido a isso, só é possível apreender a essência mais puramente objetiva das coisas, ou seja, suas Ideias, quando não existe nenhum interesse direto nelas, “na medida em que não tenham nenhuma relação com a nossa vontade” (SCHOPENHAUER, 2014, v. II, p. 22), e disso se segue que a apreensão de tais Ideias da realidade “pressupõe, em certa medida, uma abstração de nossa própria vontade, uma exaltação acima de seus interesses, o que exige uma elasticidade [*Schwungkraft*] especial por parte do intelecto” (*Idem*, p. 23). É perceptível aqui que Schopenhauer não dá indícios de que a experiência estética acarrete na negação da Vontade geral, mas sim a suspensão momentânea da vontade individual,

Sob esse aspecto, aceitando a posição de que, quando acontece a experiência estética⁶⁴ a vontade atingida e negada é somente uma manifestação da Vontade essencial, ainda assim

⁶⁴ Segundo Schopenhauer, a experiência estética é algo que cabe somente ao homem, e mesmo assim como um conhecimento de exceção. Isso pois o conhecimento “sempre permanece a serviço da Vontade, tendo de fato surgido para seu serviço” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 245). Esse servilismo cognitivo nunca se suprime nos animais.

ocorre o que Schopenhauer chama de cessar da roda de Íxion⁶⁵, que faz com que, por instantes, sejamos subtraídos à odiosa pressão da Vontade, a partir do momento em que, nesse estado, os sinais da luta da Vontade consigo mesma desaparecem, assim como todos nossos impulsos e os interesses que nos movem. Tal vontade deixa de se afirmar por um momento em nós, o que faz com que subitamente permaneça por instantes contemplativa e calma. Segundo afirma Rosa Maria Dias no artigo *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O nascimento da tragédia*, “Schopenhauer encontra na contemplação estética a possibilidade para transcender o modo comum de se perceber o mundo, para se libertar do desejo, da vontade e apaziguar temporariamente a dor” (DIAS, 1997, p. 13). A negação da vontade no estado de contemplação estética, todavia, é tão momentânea que basta que surja na mente do contemplador um mínimo sinal de interesse das coisas do cotidiano ditadas pela razão para ele sair desse estado.

Entretanto, Barboza destaca o papel da arte como um consolo à “dissolução desse momento singularíssimo” (BARBOZA, 2001, p. 64). Isso porque é ela que permite expressão essencial do mundo independentemente de toda relação, por não estar submetida a nenhuma mudança, o que a torna verdade por todo tempo. A arte, que é contrária à ciência, repete em suas obras as Ideias apreendidas por pura contemplação, sendo a sua origem o conhecimento dessas Ideias e, seu fim, a comunicação dele. É um modo de consideração das coisas independente do princípio de razão, que traduz o essencial e eterno dos fenômenos, e possui o modo genial de consideração. A obra de arte é uma via que propicia o conhecimento da Ideia de maneira mais rápida, apesar de qualquer coisa ter capacidade para isso (como a contemplação da natureza), “desde que condições favoráveis possibilitem o acesso à sua Ideia” (BARBOZA, 2001, p. 80). A experiência estética que permite o conhecimento das Ideias só é possível graças à intuição estética ou pura, ponto principal desse capítulo II que, permite um alcance mesmo que indireto da Vontade, resultando em um conhecimento completo sem que seja necessário o uso da razão, dando ainda mais força ao característico pensamento de Schopenhauer, em que a intuição ocupa um papel mais relevante que a razão.

⁶⁵ Na mitologia grega Íxion é um dos maiores vilões que, após contrariar Zeus, foi preso a uma roda em chamas e condenado a nela girar nela pela eternidade. Para Schopenhauer, o mito da “Roda de Íxion” assim como a vida e o próprio “devir” é a roda em movimento, que roda sem parar. Íxion está amarrado, assado constantemente ao fogo. Na filosofia pessimista schopenhaueriana, essa representação tem o devido significado, a roda que é a vida gira sobre o fogo que é a dor, o sofrimento, ou seja, viver é um constante sofrer.

3.3.3 A intuição estética ou pura: pressuposto para todo conhecimento estético

Como foi mencionado no tópico anterior, o conhecimento das Ideias como os graus mais adequados da objetivação da Vontade ocorre por meio de uma modificação do sujeito empírico, que configura coisas isoladas para o sujeito transcendental. Foi visto também que, no momento em que esse sujeito conhece um objeto, ele abre mão de sua própria individualidade, tornando-se, junto com o objeto um só e permanecendo aí em um estado de contemplação que o faz um espelho claro do mundo. Essa experiência estética, como foi sugerido, vai depender de uma forma de intuição denominada por Schopenhauer de estética, ou pura, que agora é relacionada com a contemplação do belo e, por não ter relação com a razão, é “a principal via para o acesso ao mundo” (DEBONA, 2010, p. 80). Tal intuição estética é uma forma especial de conhecimento, por meio do qual é possível o acesso dessas Ideias, os atos originários Vontade, expostas no mundo fenomênico. O conhecimento intuitivo é condição necessária e suficiente para a experiência estética que, como vimos, pressupõe que seja deixada de lado a consideração comum das coisas segundo o princípio de razão, de modo que todo pensamento e conceito existentes sejam indiferentes. Somente o que (a Ideia) do objeto é interessante nesse estado em que o ser se afunda na intuição e é preenchido com a tranquilidade da contemplação. Como sujeito e objeto se tornam um só nessa forma de conhecimento, conseqüentemente, as coisas são intuídas subitamente, de modo que não seja possível saber com certeza de onde partiu essa intuição, apesar de saber-se, ou melhor, sentir que algo ali foi conhecido e, de modo muito mais verdadeiro, pois o que está em questão é o eterno, o imutável e essencial.

Nesse estado de contemplação, como afirma Schopenhauer, em “um só golpe a coisa particular se torna a IDEIA de sua espécie e o indivíduo que intui se torna PURO SUJEITO DO CONHECER” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 247). É perceptível que o conhecimento que essa identidade entre sujeito e objeto com intuição estética gera é diferente do conhecimento empírico, visto no livro I que, apesar de ter seu ponto de partida na intuição empírica/intelectual, permanece desde o início até a sua concretização (com o princípio de razão e os conceitos) submetida às formas de espaço, tempo e causalidade, não propiciando um perder-se do sujeito na intuição (como na experiência estética). É por isso que Debona chama atenção ao fato de que “no auge de sua concepção intuitiva de mundo, Schopenhauer elege a intuição estética como intuição pura” (DEBONA, 2010, p. 84), ou seja, justamente porque o sujeito puro do conhecimento é o correlato direto dessa forma de intuição estética, que, fundido com o objeto, perde-se nela.

Sob esse aspecto, todo o poder do espírito do sujeito transcendental que conhece é direcionado a um mergulho profundo na intuição, de modo que a sua consciência seja preenchida subitamente pela calma da contemplação de um objeto que exprime uma Ideia perfeita, seja ele um quadro, uma paisagem ou qualquer outra coisa, desde que as condições externas e/ou internas do momento sejam propícias para isso, ou, nas palavras de Schopenhauer, todo insignificante pode tornar-se “objeto de uma intuição estética” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 122), desde que “admita a consideração pura e destituída de vontade e assim se justifique como belo” (*Ibidem*). Dito de outra forma, desde que a coisa em questão seja “considerada de maneira puramente objetiva, exterior a qualquer relação” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 121) e que apareça sob esse aspecto um grau determinado da objetividade da Vontade, ou seja, uma Ideia como expressão desta, temos uma experiência estética. Essa intuição das Ideias será aquilo que o filósofo chama de lado objetivo da satisfação estética.

Nesse sentido, Muriel Maia afirma que, quando Schopenhauer fala sobre essa forma de conhecimento estético, “as raízes de seu próprio pensamento estão enterradas em uma tal intuição – intraduzível em conceitos – que através dele compreendemos, ainda que de modo abstrato, o motivo por que o filósofo dela parte ou nela se encrava”(MAIA, 1991, p. 144), o que é perceptível por meio de sua escrita que, enquanto no primeiro livro sobre a teoria do conhecimento se mostrava mais sistemática e conceitual, no livro III se mostra mais orgânica, metafórica e até poética. Dessa maneira, Maia se questiona se deveria apresentar a intuição estética da forma que ela a compreendia, em termos teóricos, ou se ela procurava trazer o que era dito em Schopenhauer para sua própria intuição estética, ou seja, tentar sentir e vivê-la da mesma maneira que o filósofo teria feito, para depois tentar traduzir isso em palavras. Isso porque, segundo ela, é preciso “contar não só com as diferenças fenomênicas entre a nossa própria individualidade e aquela do autor de uma teoria qualquer, mas também com uma diferença essencial, subjacente ao caráter empírico” (*Idem*, p. 145), já que, ao burlar o princípio de individuação, a objetividade da intuição estética atinge a cada indivíduo de modo essencialmente diverso. Além do mais, quando se trata de um nível sensorial, somos tocados de modos bem distintos, o que faz com que, no momento de transferir essas “vivências aos conceitos, traduzimos *juntamente* os *traços* destas vivências deixados apenas em nós” (*Ibidem*), sendo que apenas com a manutenção de tais marcas da vivência que permanecem em nós é que os conceitos posteriormente elaborados ganham força e propriedade. Por isso, “entre o que dentro da teoria foi diretamente intuído e a sensibilidade do leitor, há um abismo

de insociabilidade e solidão” (*Idem*, p. 146), já que nenhum leitor poderá conhecer da mesma forma que o autor viveu. Sob esse aspecto, entende-se que, apesar da intuição estética gerar um conhecimento objetivo, ele é uma experiência individual e, enquanto tal, bastante diverso e variável de pessoa para pessoa. Isso demonstra o quanto é difícil descrever de modo conceitual algo que foi concebido por pura intuição, a partir do momento em que o princípio de razão, faculdade responsável pelo conhecimento científico por meio de conceitos, comunica-se pela linguagem (como demonstrado no primeiro capítulo) e permanece somente nas relações fenomênicas, não atingindo o essencial. A intuição estética, por sua vez, para ser comunicada de maneira completa, necessitará de um intermédio que seja capaz de expressar as coisas com toda infinitude e profundidade que ela alcança, ou seja, que ultrapasse os limites superficiais e fenomênicos das formas do princípio de razão. É aí que, de um lado, entra a arte e sua capacidade mais duradoura e sempre verdadeira de exprimir as Ideias perfeitas, como havia sido adiantado no tópico passado, e também a própria filosofia, como a responsável de apresentar a essência em sua totalidade. Schopenhauer explica, portanto, que a arte se mostra um caminho oposto à ciências justamente por ter um modo de consideração completamente intuitivo:

Podemos, por conseguinte, definir a arte COMO O MODO DE CONSIDERAÇÃO DAS COISAS INDEPENDENTE DO PRINCÍPIO DE RAZÃO, oposto justamente à consideração que o segue, que é o caminho da experiência e da ciência. Este último tipo de consideração é comparável a uma linha infinita que corre horizontalmente; o primeiro, por sua vez, a uma linha vertical que corta a outra linha num ponto qualquer. O modo de consideração que segue o princípio de razão é o racional, único que vale e ajuda na vida prática e na ciência; já o modo que prescinde do conteúdo deste princípio é o genial, único que vale e ajuda na arte. O primeiro é o modo de consideração de Aristóteles, o segundo é no todo o de Platão (SCHOPENHAUER, 2005, p. 254).

Por conta disso, Jair Barboza afirma que a intuição estética de Schopenhauer aparece como uma via para outro conhecimento que se opõe ao científico, que sempre segue o princípio de razão, a partir do momento em que é independente dele. O conhecimento científico “segue a torrente infinda de fundamento a consequência” (BARBOZA, 2006, p. 40), continua ele, de modo que, quando cada fim é alcançado, a outro fim é direcionado, sem nunca repousar, constituindo-se assim num “modo de conhecimento instrumental e racional a serviço das vontades e dos interesses humanos” (*Ibidem*), o que transforma a natureza em um objeto para ser manipulado para satisfazer seus próprios desejos. Enquanto o conhecimento estético, independente do princípio de razão, faz a pessoa desinteressar-se do objeto e permanecer instantaneamente num estado de pura contemplação, de modo que por um instante pare a roda do tempo e se esvaeçam todas as relações, só importando o essencial das

coisas. É por isso que, nesse modo de conhecimento que se vale por meio da arte na fruição da natureza, Jair Barboza afirma que “é indiferente os olhos de quem vê, se de um mendigo ou de um rei. É indiferente o lugar de onde se contempla, se um castelo ou uma prisão” (*Ibidem*), porque no momento de tal intuição o objeto é retirado da fugidia necessidade fenomênica e isolado como representante de sua espécie, de modo que nada mais ao redor é interessante.

Sendo assim, o fato de o pensamento abstrato prosseguir em conformidade com o princípio de razão faz com que ele permaneça preso nas relações e, por isso, submetido à Vontade. O pensamento em si mesmo, já pelo fato de ser uma combinação de conceitos dependente da Vontade, só se torna aprazível mediante a obtenção de resultados, conforme a satisfação de nossos desejos, dando lugar a cada vez mais desejos e à busca constante por supri-los. De modo contrário, a intuição estética permite alcançar imediatamente uma satisfação que vem da fruição do belo ou sublime, e isso requer que a nossa consciência esteja entregue por inteiro no momento dessa experiência, o que significa, conseqüentemente, que seja libertada toda aquela relação com a Vontade. “O prazer do pensamento puro não é estético, ele nos desvia da ocupação com nossos objetivos individuais, mas não nos arranca por completo e de uma vez de nossa personalidade, como é o caso da intuição pura” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 100-101), como Schopenhauer esclarece ao diferenciar o conhecimento comum do conhecimento estético a partir da distinção existente entre a forma de satisfação que cada um gera.

A intuição estética também pode ser compreendida como conhecimento do belo, a partir do momento em que permite não só uma alegria instantânea livre da relação com a Vontade, que nos arrebatava ao ponto abrimos mão de nossa individualidade em tal ato, mas que, principalmente, permite o acesso às Ideias perfeitas pela contemplação da arte ou da natureza, gerando assim um conhecimento muito mais essencial do que aquele que permanece no mundo fenomênico e suas meras relações. E é por isso que Diana Decock afirma que a forma de intuição estética representa o ápice da crítica de Schopenhauer ao conhecimento ditado pela razão:

A crítica schopenhaueriana ao saber abstrato atinge seu ápice no Livro III de *O mundo como vontade e representação*, no qual o autor postula uma forma de intuição vinculada à contemplação do belo, nomeada intuição pura ou estética. Esta forma de intuição, diferente da exposta no primeiro livro, escapa ao princípio de razão e apreende um conhecimento independente do tempo, do espaço e da causalidade. Ela é capaz de apreender uma realidade além daquela que nos é visível, a saber, as Ideias (DECOCK, 2009, p. 22).

Conforme as palavras de Decock, é nítido o quanto a intuição ganha força dentro dessa perspectiva de saber, já que ela é suficiente para gerar um conhecimento privilegiado e mais verdadeiro de mundo, pois atravessa as fronteiras do mundo fenomênico e suas relações, atingindo a Vontade mesmo que de uma forma indireta. A intuição pura ou estética satisfaz mais quem conhece, justamente porque realiza um “corte vertical na cadeia horizontal dos objetos condicionados” (BARBOZA, 2006, p. 41), tornando-se assim uma decifração do enigma do mundo como Schopenhauer sempre relembra. Tal intuição “atravessa o Véu de Maia dos fenômenos, e deixa o espectador ver o íntimo da natureza” (*Ibidem*), ou seja, o lado mais essencial de toda existência, revelando assim o “que” e o “como” do mundo, que apesar de indizível nele mesmo, aparece claramente como um olho cósmico no instante da experiência estética. É nesse sentido que, em sua dissertação intitulada *A intuição estética como fundamento da significação ética das condutas humanas*, Marcelo Santos chama a intuição estética daquilo que se apegua a um objeto de modo que o arranca da sucessão do tempo de tal maneira que todas as outras coisas se tornam dispensáveis, só importando a Ideia perfeita de tal objeto que foi intuído:

O intuitivo estético é o que se atém a um objeto arrancando-o da sucessão temporal, de tal maneira e com uma vívida intensidade, tão grandiosa que todo o restante torna-se dispensável, sem relação com o querer, mas, antes, somente com a Vontade que determina as ideias e permanece una como toda a extensão do universo como é *coisa em si* (SANTOS, 2010, p. 24, grifo do autor).

Nota-se aqui que, no momento em que ocorre uma intuição pura, é intuída a Ideia mais perfeita naquele grau do objeto em questão, o que, conseqüentemente, assegura que esse “conhecimento intuitivo e objetivo não pode ser acessado por uma mera abstração do conteúdo da matéria” (SANTOS, 2010, p. 25), isso pois a matéria nunca pode ser exposição de uma Ideia a partir do momento em que ela (a matéria) é pura causalidade (como foi visto no primeiro capítulo), e como tal, puro fazer efeito. A causalidade é uma expressão do princípio de razão, e o conhecimento da Ideia pela intuição estética exclui radicalmente tudo que diz respeito a esse princípio. A partir do momento em que a matéria é o substrato comum de todos fenômenos particulares das Ideias, ela se revela “como o elo entre a Ideia e o fenômeno (coisa particular)” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 287). Conseqüentemente, independentemente do motivo, a matéria por si só não exprime Ideia alguma, o que é comprovado *a posteriori* “pelo fato de não ser possível representação intuitiva alguma da matéria enquanto tal, mas apenas um conceito abstrato dela” (*Ibidem*), como aponta Schopenhauer. Nas representações intuitivas são expostas somente as formas e qualidades

cujos suporte é a matéria e nas quais se revelam as Ideias. Isso diz respeito ao fato de a causalidade (essência da matéria) não poder ser por ela mesma exponível intuitivamente, mas somente uma estipulada conexão causal. Sob outro aspecto, “todo FENÔMENO de uma Ideia, na medida em que esta entrou na forma do princípio de razão, ou no *principium individuationis*, tem de se expor na matéria como qualidade desta” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 287, grifos do autor), o que significa que a matéria é o elo entre a Ideia e o princípio de razão, forma que o indivíduo conhece. O que podemos perceber com isso é que o indivíduo, enquanto um fenômeno da Ideia, sempre é matéria. Assim como cada qualidade de tal matéria é sempre fenômeno de uma Ideia, que como tal, é passível de uma intuição estética, ou seja, de um conhecimento da Ideia que nela se mostra. Isso vale até para qualidades mais gerais da matéria, sem as quais ela não existe como gravidade, rigidez, etc., como afirma Schopenhauer. Essas irão constituir os graus de objetividade mais baixos da Vontade.⁶⁶

Outro motivo do conhecimento intuitivo gerado pela intuição estética não poder ser acessado por meio de uma mera abstração do conteúdo da matéria é o fato de tal conhecimento ser um correlato do puro sujeito do conhecer que, como foi visto anteriormente, apesar de ser sua forma mais geral, está além do princípio de razão. Isso demonstra que entre intelecto e Vontade não há uma relação direta, ou seja, o conhecimento e a Vontade são duas coisas que permanecem separadas, isso porque a alma radica na Vontade como um resultante da síntese entre vontade e intelecto, que, enquanto permanece mais homogênea, temos um conhecimento sempre a serviço dela e incapaz de atingi-la. A primazia dessa Vontade em relação ao intelecto é evidente nesse sentido, justamente porque além dela ser essencialmente anterior e mais originária do que ele, o ser do próprio homem é determinado pela Vontade, e não o seu cogito ou conhecimento consciente. Sob esse aspecto, o conhecimento intuitivo puro, que acontece de uma intuição pura estética, deverá superar totalmente o pensamento causal (que vem do princípio de razão) e, para que isso ocorra, é necessário que dentro de nós essa separação entre vontade e intelecto esteja de alguma maneira mais evidente, ou seja, mais heterogênea, de modo que haja uma clareza de consciência tão grande que seja possível a intuição das Ideias, o que se mostra possível com o puro sujeito do conhecer.

O mundo como representação, de outro lado, é o que existe para o entendimento de um sujeito determinado que o percebe, sendo que, como forma mais abrangente de

⁶⁶ Segundo Schopenhauer, “Platão observa muito corretamente que, ao lado da Ideia e do fenômeno (coisa particular), a compreenderem juntos todas as coisas do mundo, há ainda a matéria como um terceiro termo diferente de ambos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 287 – 288).

representação, temos o princípio de razão. Isso significa que todo conhecimento do mundo fenomênico está submetido a esse princípio e suas formas, denominado de uma maneira geral de modo de consideração racional e vale unicamente para o âmbito da ciência e vida prática. De outro lado, está a representação que supera esse princípio e atinge mesmo que indiretamente o em-si do mundo, partindo da intuição estética das Ideias, denominada de maneira geral de modo de consideração das coisas independentemente do princípio de razão, que vale para o âmbito das artes. Enquanto no modo racional é o sujeito empírico quem conhece, em suas diversas formas chamadas de faculdades (sensibilidade, entendimento e a razão), e o conhecimento só se torna completo a partir do momento que entra em cena a faculdade da razão com seus conceitos e linguagem (responsáveis também por comunicar esse conhecimento abstrato), no conhecimento puramente intuitivo, o sujeito em questão é denominado de puro sujeito do conhecer, o que significa que ele se encontra livre das formas da razão. Sob esse aspecto, considerando que sempre que há conhecimento, existe uma faculdade ou aspecto do sujeito que conhece no momento, qual seria essa capacidade existente em nós que torna possível a intuição estética? E, sendo assim, como é que tal conhecimento estético é concluído e possível de ser comunicado? A resposta para essas duas questões está no conceito schopenhaueriano de gênio esteta, que é quem supera o princípio de individuação e o modo comum de perceber o mundo e, com sua competência de proceder de modo completamente intuitivo, apreende as Ideias de modo duradouro e com tanta clareza que é capaz de repeti-las numa obra de arte planejada que será expressão duradoura de tais Ideias. O gênio é de tamanha importância na metafísica do belo de Schopenhauer que o modo de consideração independente do princípio de razão pode inclusive ser denominado simplesmente de modo de consideração genial.

3.3.4 Sobre a genialidade

Nessa seção, apresentamos como se dá a experiência estética, que, partindo da intuição de Ideias perfeitas, alcança um conhecimento capaz de atingir de alguma maneira a essência metafísica do mundo, ou seja, a Vontade em si mesma. Também foi visto que, apesar do Belo (que explicaremos a seguir mais detalhadamente) poder ser exprimido por qualquer coisa “desde que condições favoráveis possibilitem o acesso à sua Ideia” (BARBOZA, 2001, p. 80), a obra de arte é um meio facilitador que permite tal acesso a essa essência da beleza de maneira mais rápida. A arte é a obra do gênio, pois reproduz as Ideias perfeitas concebidas

por ele através de sua pura contemplação, revelando tudo que há de mais essencial e permanente em toda a realidade fenomênica, de modo que sua origem seja o conhecimento dessas Ideias, e o seu fim, a comunicação de tal conhecimento. Ora, visto que toda contemplação exige uma disposição puramente objetiva que significa o esquecimento total do próprio indivíduo e todas as relações segundo o princípio de razão às quais se encontra submetido, conseqüentemente Schopenhauer apresenta o gênio como a objetividade mais perfeita, ou seja, a orientação do espírito em sua forma mais objetiva, que aparece como um contraponto à subjetiva, que por estar ligada à concepção de individualidade, está ligada também às amarras da vontade, como podemos ver na passagem a seguir:

Ora, visto que só o gênio é capaz de um esquecimento completo da própria pessoa e de suas relações, segue-se que a GENIALIDADE nada é senão a OBJETIVIDADE mais perfeita, ou seja, orientação objetiva do espírito, em oposição à subjetiva que vai de par com a própria pessoa, isto é, com a vontade. Por consequência, a genialidade é a capacidade de proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos o conhecimento que existe originariamente apenas a serviço da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 254).

A definição de gênio na filosofia de Schopenhauer provém do tipo especial de conhecimento relatado neste capítulo, possível somente a partir da ausência da mediação do princípio da razão. O gênio é marcado pela capacidade de desinteressar-se perante os objetos e suas relações que se dão no espaço-tempo, de forma que sua liberdade e contemplação permitem ele intuir as coisas conforme sua essência mais íntima. É por isso que Jair Barboza afirma que “o conhecimento das representações independentes do princípio de razão é tarefa do gênio, faculdade de conceber as Ideias” (BARBOZA, 2001, p. 65), que todos possuem em maior ou menor grau. “Enquanto ativa, é-se puro sujeito do conhecimento, correlato da Ideia; se passiva é-se homem comum” (*Ibidem*). Já para Janaway, o gênio é o ser “dotado da faculdade incomum de ver o universal no particular” (JANAWAY, 2003, p. 97). Assim como Jair Barboza, Janaway considera importante lembrar que essa é “uma capacidade de percepção mais aguçada” (*Ibidem*) em um grande pintor, por exemplo, que “vê com mais intensidade e com maior riqueza de detalhes, tendo uma maior capacidade de reter e de reproduzir aquilo que é visto” (*Ibidem*). Dessa forma, podemos constatar que a genialidade seria uma faculdade existente em nós que propicia a intuição estética. O sujeito puro do conhecimento enquanto tal estaria sob o regimento dessa capacidade que, naqueles onde ela é mais ativa, permanecem nesse estado de modo duradouro e com uma clareza de consciência tão exacerbada que conseguem reproduzir numa arte planejada tudo que apreendeu. Esse é o gênio esteta. Naqueles em que essa faculdade se encontra mais passiva, que Schopenhauer

denomina de homem comum, é mais difícil a propensão à experiências estéticas e a conceber o mundo de modo intuitivo puro, o que não quer dizer que dependendo dos estímulos, eventualmente ele não possa experimentar a contemplação estética, visto que todos possuímos essa capacidade. Apesar disso, esse homem comum nunca criará obras de artes eternas, isso só o gênio esteta faz. Em *Schopenhauer e as formas de razão*, Vilmar Debona afirma que o fato de Schopenhauer inserir a possibilidade de conhecimento intuitivo estético do homem comum “transparece, com isso, um elemento próprio da estética de Schopenhauer: o não elitismo na contemplação estética.” (DEBONA, 2010, p. 89), o que deixa evidente que “a diferença entre a intuição genial e a do homem comum é a de que, no primeiro caso, a intuição pode vir a tornar-se duradoura, fato que, no segundo caso, não ocorre”. (*Ibidem*).

O conceito de gênio de Schopenhauer é uma herança de Kant, que, na obra *Crítica da Faculdade do Juízo*, denomina-o como um dom natural, um favor da natureza que poucos possuem, ou seja, um talento inato pelo qual ou se nasce favorecido ou não, já que o sujeito comum, ou cientista, o qual Kant contrapõe ao gênio, não seria capaz de desenvolver a faculdade genial. O gênio kantiano é completamente oposto ao espírito de imitação, característico do homem científico, isso pois não sabe explicar como suas ideias cheias de fantasia chegaram na à sua mente. O homem cientista, de modo contrário, é alguém muito inteligente cujas obras poderiam facilmente ser imitadas, já que um dito aprendiz, desde que seja ensinado e guiado corretamente, pode reproduzir os passos que o levaram à descoberta de certa teoria, o que o faria diferenciar-se do seu mestre somente segundo o nível em que se encontra. Kant especifica o gênio da seguinte forma:

1) é um talento, de produzir aquilo para o qual não se pode dar nenhuma regra determinada: não disposição de habilidade para aquilo que pode ser apreendido segundo alguma regra; consequentemente, que originalidade tem de ser sua primeira propriedade. 2) Que, como também pode haver insensatez original, seus produtos têm de ser ao mesmo tempo modelos, isto é, exemplares; portanto, eles mesmos não provindo de imitação, têm de servir, no entanto, a outros para isso, isto é, como justa-medida ou regra do julgamento. 3) Que ele mesmo não pode descrever ou indicar cientificamente como institui seu produto, mas que é como natureza que ele dá regra; e, por isso, o criador de um produto, que ele deve a seu gênio, não sabe, ele mesmo, como se encontram nela as ideias para isso, e também não está em seu poder inventá-las à vontade ou conforme um plano, e comunicá-las a outros em prescrições tais, que os ponham em situação de criar produtos equivalentes [...]. 4) Que a natureza, pelo gênio, prescreve, não à ciência, mas à arte a regra; e também isto somente na medida em que esta última deve ser bela-arte (KANT, 2002, p. 153).

Assim como Kant, ao apresentar sua noção de gênio, Schopenhauer inevitavelmente faz uma oposição entre esse e o homem comum que permanece, no que diz respeito à capacidade de alcançar um conhecimento mais verdadeiro de mundo, inferior a ele.

Submetido ao princípio da razão e ocupando-se das coisas particulares, o conhecimento ditado pela vontade não ascende o olhar às Ideias, à contemplação da essência. Ao contrário, sua utilidade e seu valor se encontram encerrados no domínio da ciência e da vida prática. Essa forma de conhecimento se manifesta no homem comum ou vulgar, que, preso na sua individualidade e nas suas relações, permanece satisfeito na vontade, preocupando-se com seus próprios interesses, objetivos e fins práticos. O gênio, de outro lado, tem como objeto o eterno, ou seja, o conhecimento das Ideias, possui como único fim a comunicação desse. “O que marca o gênio é, pois, a possibilidade de desinteressar-se, isto é, de destacar seu conhecimento da multiplicidade de objetos que só existe enquanto ligada entre si e que constitui o teatro das aparências” (CACCIOLA, 2012, p. 33), como afirma Cacciola. Ele é aquele que concebe o mundo na pureza da intuição, que se perde nela, distanciando-se totalmente do conhecimento racional a serviço da vontade e seus interesses. Sem o princípio de razão ou individuação, resta o puro sujeito que conhece, e o gênio não o é somente por um instante, mas de modo prolongado, já que consegue reproduzir nas obras de arte Ideias que foram apreendidas por ele a partir de sua visão privilegiada de mundo, obras que serão admiradas por outros espectadores, que permitem contemplá-las por estarem receptivos para o belo e sublime, o que demonstra que neles também há um certo grau de genialidade. Os homens comuns podem ser dotados de uma inteligência excepcional, o que significa ter facilidade e rapidez em criar conceitos abstratos e em relacionar as coisas do mundo fenomênico entre si. Assim são os grandes matemáticos, físicos, historiadores, mas somente são gênios os que concebem o mundo na pureza da intuição e criam obras imortais e atemporais em que estão representadas Ideias perfeitas acerca do mundo. O artista e o filósofo assemelham-se nesse ponto, já que ambos são guiados pela intuição na forma de apreender o mundo e transmitir esse conhecimento. As Ideias são expressáveis pela obra de arte, ao par que a essência em sua totalidade é apresentada pela filosofia.

Cabe ressaltar que, a partir do momento em que a filosofia⁶⁷ não é conhecimento de acordo com o princípio da razão, mas conhecimento das Ideias, ela pode ser computada entre

⁶⁷ Filosofia e ciência se aproximam em certos aspectos de sua exposição já que são conhecimentos transmissíveis via linguagem conceitual, mas se afastam quanto ao seu ponto de vista sobre os fenômenos. Já filosofia e arte aproximam-se quanto ao seu ponto de vista, todavia afastam-se quanto à maneira própria de se expressarem. Neste sentido, Schopenhauer diz que a filosofia só pode fazer de modo negativo aquilo que a arte o faz de modo positivo, pois as artes falam na mais expressiva linguagem que é a intuição (e somente ela) e não a dos conceitos. A filosofia tenta explicar o mundo em sua totalidade, partindo de intuições que se elevam ao conhecimento abstrato, que por sua vez devem ser passíveis de uma confirmação no mundo mesmo (a verdade mais universal tem que poder ser confirmada com as verdades particulares, ou seja, a metafísica tem que possuir exemplos físicos ou fenomênicos que a confirmem). Neste sentido, compartilha com a ciência uma intenção de explicar o mundo, mas distingue-se dela na proporção e no método que emprega, isto é, a filosofia considera a

as artes; entretanto, a partir do momento em que ela não apresenta a Ideia como Ideia, do mesmo modo que as outras artes, ou seja, intuitivamente, mas sim *in abstracto* pelos conceitos e saber, ela também é de certa forma, ciência. A filosofia sob esse aspecto, se constitui para Schopenhauer em uma espécie de intermediário entre a arte e a ciência, ou melhor, reúne arte e ciência. Sobretudo, mais que razão, a filosofia é pura intuição, o que leva ela a se aparentar ainda mais à arte do que ciência, tanto, que na definição de gênio, Schopenhauer a considera o filósofo.

O homem comum e o gênio⁶⁸ recebem as impressões que vêm do mesmo mundo de maneira diferente, enquanto no último, vontade e representação são mais heterogêneas, o que, por consequência, traz representações mais puras e em graus mais perfeitos, no primeiro as representações estão turvas de vontade, de modo que não é possível que exista o desinteresse da contemplação. Segundo Barboza, essas constatações demonstram que “o gênio em sentido privilegiado é um excesso de intelecto sobre a vontade” (BARBOZA, 2001, p. 66). Explicando mais claramente, isso se dá por conta da separação entre intelecto e vontade (como foi introduzido no penúltimo parágrafo do tópico anterior), que no gênio acontece de uma forma muito mais evidente. É justamente essa emancipação, que demonstra uma força em tal nível que supera o necessário para aquele conhecimento a serviço do querer, a responsável por proporcionar ao gênio com frequência o abandono dos seus próprios interesses, que, no perder-se nas Ideias, resulta numa negação da Vontade. “Se no homem comum encontra-se um primado da vontade sobre o intelecto, no gênio verifica-se exatamente o contrário, a preponderância do intelecto sobre a vontade” (*Ibidem*).

Schopenhauer afirma que “para que o gênio apareça num indivíduo, a este tem de caber uma medida das faculdades de conhecimento que ultrapassa em muito aquela exigida para o serviço da vontade individual” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 62), o que resultaria no

totalidade da experiência (e a essência) e ou o próprio princípio de razão (fundamento das ciências particulares) como objeto se constituindo no saber mais universal existente. Nesse sentido, seus princípios não podem se derivar de outro saber mais universal que ele. E é por isso que possui como peculiaridade o fato de nada nela ser tomado como pressuposto, ou seja, baseando-se em um sistema em que se fosse possível a dedução de princípios desconhecidos de outros conhecidos (como no conhecimento científico conforme do princípio de razão), já que nela tudo se mantém desconhecido e estranho.

⁶⁸ No tomo II de *O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO*, Schopenhauer compara o gênio e o erudito a fim de demonstrar a soberania do primeiro em relação ao segundo, justamente porque enquanto ele apreende tudo na pureza da intuição, o erudito é aquele que, através das inúmeras leituras, só conhece as coisas a partir da consideração abstrata: “a energia com a qual nós apreendemos o que está presente na intuição – na qual está sempre contido e representado *virtualmente* o que é essencial em todas as coisas – enche a consciência num determinado momento com toda a sua força. Nisso reside a infinita superioridade do gênio [*Genie*] sobre o erudito: Eles se relacionam entre si como o texto de um antigo autor clássico com o seu comentário. Efetivamente, toda verdade e toda sabedoria residem apenas na *intuição*” (SCHOPENHAUER, 2014, v. II, p. 133, grifos do autor).

fato desse excedente de conhecimento tornar-se livre da servidão da Vontade, permanecendo assim como puro sujeito que conhece, ou seja, claro espelho do mundo. O filósofo declara ainda que tal concepção explicaria perfeitamente “todas as excentricidades e falhas de caráter que se percebeu na individualidade dos seres geniais” (*Ibidem*) como, por exemplo, veemência afetiva, mudanças repentinas de humor, melancolia, entre outros. Isso pois “se o gênio se encontra em sua atividade, opera-se nele precisamente aquele excedente da faculdade do conhecimento, a qual é orientada para a essência do mundo e a própria pessoa é esquecida” (*Ibidem*). Ou seja, o gênio abre mão de sua individualidade no instante da entusiasmada concepção da obra de arte ao ponto de, nos momentos em que se encontra ocupado com sua própria pessoa e que toma para si novamente uma orientação subjetiva, o seu energético poder de conhecimento que ultrapassa o normal o mostra tudo ao seu redor de forma tão exagerada, que as suas representações aparecem em seu aspecto mais extremo, o que faz com que a vontade seja excitada abundantemente de modo tão sobrecarregado que cada movimentação se torna afeto. A visão schopenhaueriana da essência do gênio explica ainda a grande vivacidade desse tipo de indivíduo, que vai até a irritação e o descontrole, já que tudo o afeta de modo muito intenso por se revelar para ele em forma de imagens vivas, de maneira que “o presente raramente lhes é suficiente, porque na maior parte das vezes não preenche sua consciência, na medida em que é demasiado insignificante” (*Ibidem*), e é esse o motivo pelo qual eles se empenham incansavelmente pela procura incessante de novos objetos que sejam dignos de contemplação.

Nesse sentido, ser gênio significa aprofundar-se tão intensamente na intuição pura que, apesar de trazer a liberdade das amarras da vontade, levando momentaneamente ao esquecimento do sofrimento que é a vida e a um conhecimento muito mais verdadeiro do mundo, ao mesmo tempo, requer um abandono tão intenso do indivíduo que, justamente por essa aversão às orientações do princípio de razão, faz com que ele frequentemente beire a loucura. Isso pois o fato de ele ser constantemente arrebatado por impulsivos afetos, inconstantes sentimentos e irritações, demonstra que “a vontade do indivíduo genial é atingida pelo vivaz da intuição, enquanto o homem racional controla a sua pela frieza do conceito” (BARBOZA, 2001, p. 70). Isso também se deve ao fato de a impressão do presente ser mais forte e poderosa nele, visto que, como o conhecimento intuitivo puro está além do espaço e tempo (que só vale para o conhecimento submetido ao princípio de razão), não existem passado e nem futuro, mas somente o momento, que, por estar mergulhado junto com o gênio na intuição pura, resulta em um turbilhão de sentimentos que faz com que ele fique

constantemente à mercê do destempero. Por ser avesso ao princípio de razão, o louco se assemelha ao gênio. Schopenhauer descarta que os loucos não possuam entendimento e razão, visto que eles são capazes de articular discursos e compreender, além de “deduzirem com correção e intuírem o presente adequadamente” (BARBOZA, 2001, p. 71). O que acontece com eles (loucos), segundo o filósofo, é a tese de que lacunas no fio da memória normalmente ocasionadas por um imenso sofrimento, são preenchidas por eles com ficções ou ideias fixas, fazendo deles falsificadores de pensamentos, que, como tais, são obras da razão. A semelhança entre louco e gênio é algo que se torna evidente:

O gênio e o louco conhecem as coisas isoladamente e não no encadeamento no qual elas se encontram com outras: o gênio, visto que seu modo de consideração arranca as coisas da torrente do curso do mundo para conhecer no indivíduo a Ideia, o representante de toda espécie; o louco porque perdeu o encadeamento nele mesmo, na medida em que o fio de sua memória é rompido, como mostrado anteriormente. (SCHOPENHAUER, 2003, p. 81)

O que falha no louco, é justamente a faculdade da razão, ocasionando o fato de ele não conseguir ter recordações bem conectadas e lineares, ou seja, com um vínculo entre passado e presente que seja verossímil. Sendo assim, “o próprio presente imediato, corretamente reconhecido, termina sendo falseado pelo louco, por estar conectado fraudulentamente com as ficções do passado ilusório” (BARBOZA, 2001, p. 73). Além do distúrbio de memória que afeta o louco estar relacionado com as falhas em relação à faculdade de razão, que geram confusões quanto à cadeia de eventos passados e sua relação com o presente, Cacciola relembra que, apesar da memória ser algo que diz respeito às cadeias causais e abstratas, ela pertence à Vontade justamente por ser em última instância a incumbida de selecionar as imagens que vêm à cabeça, imagens essas que podem causar dor e sofrimento. O parentesco entre louco e gênio, sob esse aspecto, se daria exatamente por conta dessa incapacidade de apreender cadeias abstratas de pensamento, que servem para instituição do conhecimento comum ou científico:

Este parentesco não se refere diretamente a uma constituição anormal fisiológica do gênio ou mesmo do louco, mas a um distúrbio afetivo da memória, como organização da cadeia dos eventos e pensamentos passados. Mas apesar da memória referir-se obviamente às cadeias causais e abstratas, pois pressupõe a linguagem, ela pertence à Vontade, pois é esta em última instância a responsável pela ordenação das ocorrências de imagens. Em que sentido isso se dá? Há memórias que trazem fatos que desagradam à vontade, ou mesmo causam sua repulsa por serem extremamente doídos. Diante deles a Vontade os afasta do pensamento e impede que tais representações entrem nas cadeias das lembranças, produzindo uma interrupção no seu curso, um vazio, uma lacuna. Ao preencher esta lacuna com um conteúdo fantasioso, instaura-se o que Schopenhauer define como loucura, uma disfunção psicológica. Ora, a similaridade com o gênio provém justamente do corte nas cadeias de representações causais e abstratas, na ausência das ligações promovidas

pelo princípio de razão, necessárias para constituir o conhecimento cotidiano e o científico, baseados na interação dos objetos (CACCIOLA, 2012, p. 37).

Apesar de todas essas semelhanças, o gênio não se caracteriza pela incapacidade de remontar ao seu passado e nem pelo preenchimento das lacunas do pensamento com fantasias, o que define o caráter patológico do louco. Schopenhauer os compara, já que ambos são avessos ao princípio de razão e sua forma de considerar o mundo: um (louco) se apegando em fantasias e integrando os buracos de seu pensamento com elas, o que faz do presente algo falso, e outro (gênio) que, imerso de uma maneira tão profunda na intuição das Ideias, indica o que existe de falso no presente, já que consegue demonstrar o que há de mais verdadeiro das coisas.

Em síntese, “o gênio é a capacidade preponderante de apreender as Ideias das coisas por intuição contemplativa e puramente objetiva, a qual só acontece na medida em que é abandonado o modo de consideração conforme o princípio de razão (SCHOPENHAUER, 2003, p. 83). O conhecimento genial, sob esse aspecto, exclui esse modo de consideração racional para que consiga apreender as Ideias das coisas, em cujo processo se demanda abrir mão de sua individualidade tornando-se unicamente um puro sujeito que conhece. “A capacidade para tal conhecimento tem de encontrar-se também, em menores e diversos graus, em todos os homens, porque caso contrário eles seriam incapazes de fruir as obras de arte” (*Ibidem*), assim como o são de produzi-las, e nem estariam aptos para a receptividade do belo e do sublime. Como não existem pessoas totalmente incapazes de ter experiência estética, “em todos se encontra aquela faculdade de conceber nas coisas suas Ideias” (*Ibidem*). Entretanto, cabe apenas ao gênio no sentido privilegiado do termo o grau mais elevado dessa capacidade, sendo ele o responsável por criar obras de arte eternas que comunicarão aos outros as Ideias que foram apreendidas. A obra de arte, como foi apresentado, é um meio facilitador para o conhecimento das Ideias, e isso se deve ao fato de o artista só ter conhecido a Ideia e a reproduzido de forma destacada da efetividade (onde se encontram todas cadeias causais). A obra artística, sob esse aspecto, “facilita a disposição puramente objetiva já pelo fato de ser uma mera imagem” (*Ibidem*), isso pois através da imagem é mais difícil ter um interesse, o que impossibilitaria o conhecimento estético, e na efetividade estão várias outras coisas que servem de distração para um conhecimento que já tende a estar submetido à vontade. A imagem da obra de arte não estimula a vontade, voltando-se, assim, única e diretamente para nosso conhecimento.

A experiência estética schopenhaueriana, como foi adiantado no parágrafo 7 deste tópico, pode ser dita também enquanto fruição do belo e sublime e, enquanto tal, a genialidade seria a capacidade, ou seja, a aptidão para experimentar esses sentimentos. Apesar de a obra de arte facilitar o acesso à Ideia, segundo Schopenhauer, “para o belo mesmo não existe nenhuma diferença caso seu conhecimento e a satisfação que o acompanhem sejam hauridos da natureza ou intermediados pela obra de arte” (*Idem*, p. 88) e, sendo assim, o assunto do nosso próximo tópico, que será justamente uma investigação mais minuciosa dos sentimentos de belo e sublime, levará ambos em consideração.

3.3.5 O belo e o sublime

O modo de conhecimento estético depende de dois elementos: o primeiro é o conhecimento do objeto como Ideia, e o segundo é a consciência de si daquele que conhece como puro sujeito do conhecer destituído de vontade (que nesse processo abre mão de sua própria individualidade). A condição necessária para que ocorram esses dois componentes, que são interdependentes, é a de que o modo de conhecimento racional seja totalmente abandonado, dando espaço ao modo de consideração genial. É desses dois elementos do modo de conhecimento estético que também resulta a satisfação que se dá pela fruição do belo, que enquanto tal, contém o que Schopenhauer chama de “porção subjetiva da consideração estética” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 89). Essa condição subjetiva da apreensão do belo, explica Schopenhauer, contribui bastante para a satisfação que tal apreensão desperta em nós, o que demonstra que boa parte da fruição estética está nessa parte subjetiva.

O conhecimento das Ideias que se dá na experiência estética, sob esse aspecto, parte do sujeito, e nisso o filósofo concorda com Kant, pois reconhece o mérito dele em ter direcionado a arte a um âmbito subjetivo a partir do sentimento de prazer e desprazer, e não de tentar explicá-la como qualidade do objeto. “O belo e o sublime desde Kant não são atributos de um objeto, mas se referem a um estado do sujeito” (CACCIOLA, 2012, p. 31). A teoria do belo e sublime schopenhaueriana, como esperado, também possui como referência à filosofia kantiana. De certo modo, Schopenhauer “retoma a temática do modo de conhecimento estético e conecta a ela uma, por assim dizer, perscrutação microscópica do que se passa na consciência do gênio” (BARBOZA, 2001, p. 76-77), como afirma Barboza.

Segundo Kant, o juízo estético está relacionado ao prazer ou desprazer que a análise de um objeto causa. É um livre jogo entre imaginação e entendimento circunstanciado

unicamente pela representação de tal objeto, não possui relação com conceito e tem validade universal. Somente validade, e não verdade, já que é um juízo estético, e não lógico, reflexiona sobre algo, mas não determina nada nesse sentido. Apesar de Kant indicar a existência da possibilidade de o juízo de gosto ser determinado pelo “substrato suprassensível” do mundo, não assumiu tal determinação, demonstrando, segundo Cacciola, que apesar de toda vasta elucidação, o problema dele (Kant) foi o de ter ficado aquém da dignidade de seu objeto, o belo:

Kant não teria atingido o alvo por ter seguido o seu método de privilegiar a abstração, pondo o conhecimento abstrato como base do intuitivo, partindo das formas do juízo como chave do conhecimento de nosso mundo intuitivo; e, aqui, Schopenhauer reproduz a mesma crítica que faz à Crítica da razão Pura, pois Kant, fiel ao amor pela simetria, procura reproduzir na estética a mesma ordem da primeira Crítica (CACCIOLA, 2012, p. 32).

Ao invés de partir do sentimento do belo, Kant parte do juízo sobre o belo⁶⁹, ou seja, de sua reflexão, como se ele (belo) partisse da enunciação dos outros, e não da intuição. Schopenhauer seguiu o caminho aberto por Kant, mas de modo diferente, viu no Belo a exposição da Ideia, tradução fiel da Vontade. O conhecimento estético, comunicado através da arte e apreendido pela intuição pura, é positivo de realidade e inclusive possibilita o que a ciência não teve sucesso, “que é a satisfação metafísica pela verdade intuída” (BARBOZA, 2001, p. 16). O belo é um estado do sujeito e possui a função de, mesmo que instantaneamente, anular o sofrimento imanente do mundo, já que, como anteriormanete mencionado, proporciona um quietismo da Vontade:

Depois que uma ocasião externa ou uma disposição interna instalam o indivíduo no estado estético, e ele contempla a Ideia, o belo, surge um instante beatífico, de glória, de iluminação, porque se a vida é sofrimento, turbulentos e inumeráveis desejos com suas exigências que se estendem “ao infinito”, impossíveis por natureza de serem satisfeitas, ao contrário, a contemplação do belo é um instante de calma, de sossego da vontade; as formas do princípio de razão que regulam os interesses desaparecem da consciência, implicando a supressão do estado existencial, da roda de Íxion à qual se prende o indivíduo; a coisa individualizada se alça à sua Ideia-espécie, opera-se um corte na horizontalidade da cadeia causa-efeito e a verticalidade da intuição estética coloca o contemplador em comunhão com os arquétipos, dos quais o mundo é mero éctipo (BARBOZA, 2001, p. 79).

⁶⁹ Segundo Schopenhauer explica em *Crítica da filosofia kantiana*, “assim como na crítica da razão pura as formas do juízo deveriam dar informação sobre o conhecimento de todo o nosso mundo intuitivo, também na crítica da faculdade de juízo estética Kant não parte do belo mesmo, intuitivo, imediato, mas do juízo sobre o belo, do chamado, e muito feiamente, juízo de gosto. Este é para ele o problema. Em especial lhe chama atenção a circunstância desse juízo ser manifestadamente a expressão de um processo que ocorre no sujeito, no entanto tão universalmente válido como se concernisse a uma propriedade do objeto” (SCHOPENHAUER, 2005, p.658-659).

Na teoria estética schopenhaueriana, qualquer coisa pode exprimir o belo, desde que condições favoráveis permitam o acesso à sua Ideia perfeita, todavia, a partir do momento em que a obra de arte se torna um meio que facilita esse acesso, temos de reconhecer o papel essencial do gênio nesse processo, que, enquanto tal, possibilita que o homem comum possa ter acesso às Ideias, ou seja, ao belo⁷⁰, intuído por ele (o gênio). Isso mostra que, de fato, a genialidade atua como uma “ponte a partir da qual reestabelece a unidade cósmica, o que paradoxalmente significa sua negação” (*Idem*, p. 80), isso pois, com a experiência estética, é possível um acesso ao metafísico que reestabelece a unidade da Vontade, que se encontra normalmente fragmentada pelo princípio de razão e suas formas, mas que, ao mesmo tempo, nega essa Vontade.

Segundo Jair Barboza, essa negação momentânea da Vontade diante da beleza que Schopenhauer defende “realmente, obedece a uma leitura do conceito crítico de desinteresse” (*Idem*, p. 82), isso pois, “quando Kant diz que belo é aquilo que satisfaz ‘sem nenhum interesse’, o autor de *O Mundo...* leu essa expressão como equivalente da negação do querer, visto que interesse e motivo são conceitos intercambiáveis” (*Ibidem*), e, levando em consideração que sempre há interesse onde um motivo move a vontade, a contemplação do belo como anulador dessa vontade faz com que ocorra um desinteresse.

Como foi explicado no início desse texto, a fruição do belo, que possui como consequência o esquecimento de si mesmo e a satisfação que vem da libertação do serviço da Vontade, constitui-se naquilo que Schopenhauer denomina de parte subjetiva da contemplação estética, sendo que o lado objetivo é justamente aquilo que vimos anteriormente: o conhecimento intuitivo da Ideia. Entretanto, no que diz respeito a esse lado subjetivo, o filósofo demonstra ser importante uma outra forma de consideração, que dependerá inteiramente dessa condição subjetiva, mas surge de uma modificação dela: a impressão do sublime. A noção de sublime schopenhaueriana, mais que sua noção de belo, sofreu imensa influência da analítica do sublime de Kant, como fica claro em *Crítica da filosofia kantiana*:

De longe o que há de mais excelente na crítica da faculdade de juízo é a teoria do sublime. Ela é incomparavelmente mais bem-sucedida que a teoria do belo e dá não apenas, como esta, o método geral da investigação, mas também um trecho do correto caminho, de maneira que, embora não forneça a solução propriamente dita do problema, chega bem perto dela (SCHOPENHAUER, 2005, p. 660).

⁷⁰ Segundo Jair Barboza, “no belo, quem intui é um olho cósmico, o mesmo ocorrendo na fruição da genuína obra artística, do belo exposto pelo gênio” (BARBOZA, 2001, p.80).

De um modo geral, o sublime para Kant⁷¹ seria uma espécie de sentimento ou experiência que atua como uma resposta emocional que combina, de alguma maneira, emoções dessemelhantes, como dor e prazer, satisfação e angústia, medo e coragem. Essas conjugações, ao mesmo tempo em que excedem a nossa capacidade de autopreservação, nos enche de um sentimento de exaltação. Por reunir emoções não apenas distintas umas das outras, mas também incompatíveis entre si, o sublime se constitui, dessa forma, em um estado emocional bem complexo e aparentemente contraditório. Para Kant, no que diz respeito ao julgamento do sublime, sempre há, portanto, uma duplicidade de pontos de vista na cabeça do julgador justamente porque os objetos que conduzem a esse sentimento revelam a impotência da imaginação em conseguir incluir a multiplicidade e totalidade que é necessária pela ocasião de tais fenômenos. É por isso que em *Crítica da faculdade do juízo*, Kant se refere ao sublime como um objeto da natureza “*cujas representação determina o ânimo a imaginar a inacessibilidade da natureza como apresentação de ideias*” (KANT, 2002, p. 115, grifos do autor). Isso tudo demonstra a insignificância do sujeito em questão em relação à grandeza do sublime, mas, ao mesmo tempo, o faz descobrir em si uma faculdade que é capaz de conceber essa grandeza e resistir a ela, tornando-o independente, já que ela demonstra que o sublime na verdade é algo que está dentro de si em ideia, e não fora. O sublime é, sob esse aspecto, a disposição mental face ao objeto da natureza e não o objeto em si. Dessa maneira, e levando em consideração a perspectiva matemática do sublime, explica Jair, “a razão pede a sua totalidade, exige compreensão numa intuição, quer exposição pela imaginação” (BARBOZA, 2001, p. 84). A imaginação, por sua vez, a partir do momento em que é em Kant uma faculdade que se atém a grandezas sensíveis e tenta representar as coisas através da imagem, não tem capacidade de expor esse infinito que é o sublime (já que não existem imagens para o infinito, o que leva a explicação a partir dessas ao fracasso) e é aí que entra razão, faculdade suprasensível e sua compreensão por meio da ideia para ajudar a imaginação em uma exposição denominada por Kant de negativa, já que vem do jogo entre imaginação e razão.

Na filosofia kantiana, o sublime é dividido em sublime matemático e sublime dinâmico. Enquanto o primeiro é “o que é *absolutamente grande*” (KANT, 2002, p. 93, grifo do autor), ou então, “*aquilo em comparação com o qual tudo o mais é pequeno*” (*Idem*, p. 96,

⁷¹ Em *Crítica da faculdade do juízo*, Kant afirma em uma passagem que “*Sublime é o que apraz imediatamente por sua resistência contra o interesse dos sentidos*” (KANT, 2002, p. 115, grifo do autor). Em outro trecho ele afirma que “o sentimento do sublime é, portanto, um sentimento do desprazer a partir da inadequação da faculdade da imaginação, na avaliação estética da grandeza, à avaliação pela razão e, neste caso, ao mesmo tempo um prazer despertado a partir da concordância, precisamente deste juízo da inadequação da máxima faculdade sensível, com ideias racionais, na medida em que o esforço em direção às mesmas é lei para nós” (*Idem*, p. 103-104).

grifos do autor), afrontando o homem devido à sua grandiosidade ou proporção, comprovando o fracasso da imaginação em compreender o absolutamente grande, como por exemplo, a infinidade do universo e galáxias, o segundo entende a natureza como poder: o sublime dinâmico nasce do juízo estético por ocasião dos espetáculos terrificantes que demonstram a força da natureza, como furacões, vulcões devastadores, dentre outras manifestações da natureza que despertam sensações de impotência e pequenez no homem, sendo, nas palavras de Kant, “representada como suscitando medo (embora inversamente nem todo objeto que suscita medo é considerado sublime em nosso juízo estético)” (KANT, 2002, p. 106). Partindo da concepção de Kant, e considerando que alguns objetos que “nos convidam com suas figuras significativas para sua pura contemplação possuam uma *relação hostil* com a Vontade humana em geral, tal qual ela se expõe em sua objetividade, o corpo humano” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 103, grifo do autor), Schopenhauer descreve aquilo que ele entende por sublime dinâmico e matemático. Por sublime dinâmico Schopenhauer entende a resistência sentida pelo ser humano diante do poder ameaçador que um objeto adverso pode causar, que suprimiria qualquer outra forma de resistência que pudesse vir-lhe ao encontro, e sublime matemático é quando a grandeza de objetos, cuja grandiosidade não pode ser mensurada e, por isso mesmo, sua contemplação, causa no homem a sensação de que seu corpo se reduziu a nada. Apesar de não parecer, as considerações de Kant e Schopenhauer do sublime possuem uma distinção, como aponta Nuno Nabais em *A Metafísica do Trágico*:

Há já uma diferença de fundo. Schopenhauer rompe com o terreno transcendental da Crítica da Faculdade do Juízo, isto é, com a recusa kantiana de fundar o estético em supostas características não-subjetivas do objetivo, tais como harmonia para a experiência do belo, e a grandeza ou a monstruosidade para a experiência do sublime “reivindicam simplesmente o sentimento de prazer e não o conhecimento do objeto”. Pelo contrário, Schopenhauer propõe-se construir uma doutrina positiva das formas dos objetos da experiência estética, restabelecer uma metafísica da arte pela análise das características próprias de sua condição de obras belas e sublimes (NABAIS, 1997, p. 39).

Dessa maneira, se em Kant o que vale são as sensações produzidas no indivíduo, ou seja, se o que importa são os juízos de gosto, um juízo ao qual este atribui validade universal, para Schopenhauer o que importa não é mais a sensação do sujeito em relação a um objeto considerado belo ou sublime, mas sim a capacidade de proceder de maneira completamente intuitiva, livrando-se da identidade e fundindo-se ao objeto no ato da contemplação de modo que não exista mais a separação entre sujeito e objeto, mas somente a sensação de beleza ou sublimidade, de forma que seja ali apreendida uma Ideia em determinado grau. Também, se de um lado, Schopenhauer elogia a teoria kantiana sobre o sublime, como afirma Jair

Barboza, pelo fato de Kant dizer que, “diante da representação do sublime da natureza, a mente se sente ‘movimentada’ (*bewegt*) (enquanto no juízo sobre o belo está em ‘calma’ <*ruhiger*> contemplação)” (BARBOZA, 2001, p. 83), assim como por causa da dualidade de pontos de vista em que Kant o coloca (de impotência para potência, dor e prazer, etc.); por outro lado ele (Schopenhauer), vê como problema justamente o fato de Kant incluir a razão como auxiliar na determinação do sublime, algo inaceitável na filosofia schopenhaueriana, por conta do caráter meramente receptivo da razão, que só pode dar algo após ter recebido, e não criar algo por si mesmo como acontece com o sublime em Kant. É inconcebível para Schopenhauer a razão intrometer-se nas coisas do belo⁷²: a isso só caberia a intuição estética ou pura.

Tendo isso em vista, mesmo diante do sublime, Schopenhauer mantém sua teoria de que o sujeito puro do conhecimento, num estado de pura contemplação e tranquilidade, livre de qualquer relação com a razão e suas formas, subitamente intui uma Ideia e obtém um conhecimento estético puramente intuitivo e livre de toda submissão à Vontade com isso. A diferença entre o belo e o sublime é que, enquanto no primeiro o conhecer puro ganhou a prevalência sem que houvesse nenhuma luta, visto que a beleza do objeto, que facilita o conhecimento da Ideia, distanciou a Vontade e o conhecimento a seu serviço sem que tivesse resistência alguma, o segundo, de outro lado, é aquele estado do conhecer puro conquistado a todo momento através de um furtar-se violento das relações ditas não favoráveis do objeto com a vontade, por meio de uma elevação livre sobre si mesmo junto com uma consciência sobre a vontade e do conhecimento que com ela se relaciona. Schopenhauer define essa diferença entre belo e sublime da seguinte forma:

O que diferencia o sentimento do sublime do sentimento do belo é o seguinte. No belo o puro conhecimento ganhou a preponderância sem luta, pois a beleza do objeto, isto é, a sua índole facilitadora do conhecimento da Ideia, removeu da consciência, sem resistência e, portanto, imperceptivelmente, a vontade e o conhecimento das relações que a servem de maneira escrava; o que aí resta é o puro sujeito do conhecimento, sem nenhuma lembrança da vontade. No sublime, ao contrário, aquele estado de puro sujeito do conhecimento é obtido por um desprender-se consciente e violento das relações do objeto com a vontade conhecidas como desfavoráveis, mediante um livre elevar-se acompanhado de consciência para além da vontade e do conhecimento que a esta se vincula (SCHOPENHAUER, 2005, p. 274).

⁷² Do belo, porque “em Schopenhauer, o sublime é da esfera do belo, enquanto Kant procura, no #23 da *Crítica da Faculdade de Juízo*, fazer uma transição (*Übergang*) do segundo para o primeiro” (BARBOZA, 2001, p. 89)

Essa elevação do sujeito, que ocorre na experiência do sublime, tem de ser ganha e mantida com consciência, e é por isso que ela sempre vem acompanhada de uma lembrança da Vontade não na forma de um simples querer como o desejo, mas sim na sua forma mais geral para o humano, o corpo, já que ele é universalmente expresso como objetividade da Vontade. Entretanto, caso ocorra na consciência um mínimo ato individual de vontade devido a uma situação de perigo ou medo, por exemplo, essa vontade individual entra em cena novamente, impossibilitando daí a tranquilidade necessária da contemplação, o que faz com que a impressão do sublime se esvaia.

Em conclusão, é possível afirmar que, à distinção de Kant, Schopenhauer apresenta o sublime como algo passível de contemplação assim como o belo, mas que, diferente desse (do belo), requer uma elevação para além da relação hostil com o objeto agraciado com a vontade. Na medida em que essa apreciação seja forte, ou impositiva, ou simplesmente fraca e distante, estarão classificadas em graus diversos do sublime nas experiências, sendo assim, portanto, que se dá a passagem do belo para o sublime. O sentimento do sublime nasce diretamente do fato de um objeto que possui relações hostis e desfavoráveis à vontade tornar-se objeto de contemplação, de modo que a tranquilidade dessa contemplação estética só seja possível por meio de um desvio da vontade e da elevação dos interesses e fins próprios, com a condição de que a capacidade genial existente em nós possa intuir livremente as Ideias perfeitas, independentemente do perigo ou medo de aniquilação existente.

3.3.6 Música: linguagem do em si que ultrapassa a própria intuição

O conhecimento do belo e do sublime sempre pressupõe simultaneamente o puro sujeito que conhece e que a Ideia seja conhecida a partir de um objeto. Nesse sentido, ora a fonte de fruição estética se revelará na apreensão de uma Ideia que vá de acordo com a tranquilidade de espírito do sujeito puro do conhecimento e livre de todo querer, ou do tormento que pode ser ligado a esta. A preeminência de tais componentes da fruição estética dependerá de o fato da Ideia apreendida por intuição ser um grau mais elevado ou mais inferior da objetividade da Vontade. Dessa maneira, assim como existem esses graus na natureza, eles também irão existir nas obras de arte. Explicando de outra maneira, quando a Vontade una e indivisível, nos seus atos originários se objetifica, ela o fará de modo que para cada grau de sua objetificação exista uma Ideia que a corresponde e, levando em conta que

através da arte é possível reproduzir tais Ideias perfeitas, uma série de belas artes constituirá uma hierarquia dessas Ideias expressas.

No parágrafo 9 do tópico sobre a intuição estética, foi explicitado que o por que da matéria, que é o elo que liga a Ideia e o fenômeno, não poder exprimir uma Ideia intuitivamente é o fato de ela ser por essência causalidade, figura do princípio de razão, e, enquanto tal não participa de nada que diz respeito ao conhecimento das Ideias. Entretanto, foi visto que é possível, de outro lado, intuir esteticamente as Ideias das qualidades mais gerais dessa matéria (sem as quais ela não existe), como a gravidade, a rigidez, coesão, fluidez; essas, que indicarão os graus mais baixos de objetividade da Vontade. É justamente aí que está “o fim propriamente estético da arquitetura” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 128), o de traduzir em imagens essas qualidades gerais do concreto priorizando a exposição da luta entre a resistência e a gravidade, que essencialmente nada mais é do que a luta da Vontade consigo mesma. Na arquitetura⁷³, Schopenhauer fala de um desequilíbrio de consciência observado no contemplador que é bastante semelhante à duplicidade de consciência que ocorre no sublime entre o puro sujeito que conhece, o correlato da Ideia e a Vontade, de modo que os correlatos que dão suporte à intuição estética se encontram em desarmonia, já que prevalece um deles, o lado subjetivo (o puro sujeito do conhecimento), que fica no primeiro plano, enquanto a Ideia (lado objetivo), permanece em plano secundário. O fato de as Ideias que se revelam através da arquitetura serem os graus mais baixos da objetividade da Vontade e, conseqüentemente, a significação do que ela (arquitetura) revela ser relativamente mais insignificante, a experiência estética que provém da contemplação de um belo edifício, por exemplo, estaria fundamentado não tanto na Ideia, mas sim no correlato subjetivo. Quanto mais consciência de si no momento da fruição estética, ou seja, quanto maior for a presença de interesses ligados ao objeto em questão, menos ele será belo, e vice-versa. Isso demonstra

⁷³ A arquitetura bela será aquela que traduz através de seu material essa tensão existente na natureza, fazendo com que o espectador se surpreenda ao ver algo tão pesado e denso resistindo contra a gravidade nas alturas. Sob esse aspecto, temos que a arquitetura, à diferença de outras artes, não fornece uma cópia, mas sim um meio pelo qual é possível ver no objeto a coisa mesma. Assim, ao passo que as obras do artista como poesia ou pintura repetem a Ideia que ele apreendeu, o arquiteto, de outro modo, permite que o espectador olhe por meio de seus próprios olhos colocando-lhe meramente o objeto que facilita a apreensão da Ideia por trazer “o objeto individual e efetivo à expressão mais nítida e perfeita de sua essência” (*Idem*, p. 145). Segundo Jair Barboza, isso nos faria cogitar que existe uma “surpreendente proximidade entre arquitetura e música, os dois pontos extremos do universo artístico, na medida em que tornam mais fácil e rápido que as outras artes o acesso à essência cósmica” (BARBOZA, 2001, p. 98), sendo que a diferença entre tais artes estaria no fato de, na arquitetura, a essência do objeto é expressa de modo nítido e completo, enquanto na música, como veremos mais claramente a seguir, a expressão ocorre de maneira direta e imediata. Embora Schopenhauer não assuma explicitamente essa comparação, Barboza vê a arquitetura e sua característica de fornecer a coisa mesma, e a música, com sua característica de fornecer a linguagem direta do em-si enquanto perfeitamente comparáveis entre si.

que na estética de Schopenhauer existem graus de beleza conforme o interesse e consciência de si no momento da experiência estética.

Logo em seguida está a jardinagem (que pode ser incluída apenas de forma parcial entre as belas artes, pois seu efeito é algo bastante limitado, já que o belo que ela expõe pertence quase totalmente à própria natureza), juntamente com a pintura de paisagem. Na primeira, o jogo entre o lado subjetivo e objetivo da consciência se encontra mais equilibrado do que na arquitetura. Isso pois, no momento da contemplação de um belo jardim, o puro sujeito que conhece não é mais dominante, mas atua com a mesma força que a Ideia. Na pintura de paisagem, que possui como tema o mundo vegetal, como expressa Ideias de graus mais elevados da objetividade da Vontade, que são mais expressivos e significativos, no processo da experiência estética, também entra em cena mais o lado objetivo da satisfação estética, que mantém o equilíbrio com o lado subjetivo. Ocupando o próximo lugar da hierarquia das artes está a pintura que se refere ao grau de objetividade da natureza que conhece, encontrando-se acima do que foi visto até agora, a natureza inorgânica e orgânica destituída de conhecimento. Sob esse aspecto, primeiramente estão “os seres irracionais que meramente intuem e não pensam” (*Idem*, p. 155), ou seja, ou animais. Na pintura de animais, que possui uma imensa variedade, já que expõe inúmeras espécies, “a satisfação estética já reside decididamente no lado objetivo” (*Ibidem*), já que ela expõe um grau mais elevado do que o da pintura de paisagem.

Depois está a pintura e escultura históricas, que faz com que a Ideia se exponha imediatamente para a intuição estética. A alegria com o belo nessa categoria de arte alcança graus indescritíveis, justamente porque diz respeito à objetividade mais adequada possível da Vontade, que é a Ideia de humanidade. Aqui, o lado objetivo do belo já é tão predominante que o lado subjetivo entra para um plano secundário. A exposição da Ideia de humanidade, de outro lado, possui uma certa dificuldade, no que diz respeito à exposição do caráter do indivíduo, visto que cada ser humano expressa uma Ideia específica, como foi apresentado no tópico sobre as Ideias desta dissertação. Esse caráter no que lhe diz respeito, deve expressar uma face da humanidade que seja evidenciada por uma ou outra característica. Na medida em que, na pintura histórica, as Ideias devem ser expostas de modo que expresse essas faces da humanidade, explica Schopenhauer, o “desdobramento de seu caráter multifacetado tem de ser trazido diante dos olhos em indivíduos plenos de significação, os quais, por sua vez, só podem se tornar visíveis em sua significação por meio de cenas variadas, acontecimentos e ações” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 169).

Para Schopenhauer, ainda no que diz respeito à teoria das belas artes em geral, é cabível pressupor que, assim como todas as ditas artes plásticas, a poesia tem como fim a manifestação das Ideias perfeitas, “comunicando-as ao ouvinte com a distinção e vivacidade mediante as quais a mente poética as apreende” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 193); sendo assim, ela ocupa também um nível, e bem elevado, na hierarquia das artes schopenhaueriana. As Ideias, como vimos, são intuitivas por essência; acontece que a poesia utiliza das palavras, ou seja, dos conceitos abstratos, para comunicar-se. Sob esse aspecto, a intenção é que “por meio dos representantes desses conceitos, tornar intuitivas ao ouvinte as Ideias da vida, o que só é possível com a ajuda de sua própria fantasia” (*Ibidem*). Como resultado disso, o objetivo da poesia é pôr a fantasia em movimento com o fim correspondente; entretanto, somente os conceitos abstratos são capazes de comunicar por palavras e imediatamente, o que os faz material da poesia. Como as palavras só fazem efeito de imediato sobre a razão, e não sobre a fantasia (nesse caso as palavras só fazem efeito de modo mediato), o papel do poeta é, através da atividade indireta, colocar a fantasia em movimento mesmo que essa esteja intermediada pelos conceitos, de modo que “ela mesma crie no ouvinte as imagens nas quais ele conhece as Ideias” (*Idem*, p. 194). Sob esse aspecto, a fantasia se torna responsável por ser a guia que leva o leitor à intuição, sendo a ponte entre o abstrato e intuitivo a alegoria⁷⁴.

A tragédia, segundo Schopenhauer, encontra-se no ápice dessa graduação das artes pelo fato de expor o conflito da Vontade consigo mesma na sua visibilidade mais clara. E, apesar da arquitetura, por exemplo, expor também esse conflito, ela está na base da pirâmide, diferente da poesia, que está no alto. Na realidade, quando assume essa postura, Schopenhauer já está pensando na proximidade existente entre poesia e filosofia, a partir do momento em que compreende filosofia como “uma ciência que participa da arte” (*Idem*, p. 119), sendo, portanto, o filósofo, um artista racional. Sob esse aspecto, tanto a poesia quanto a filosofia possuem uma visão muito ampla da Vontade de vida, tratando desse conflito da auto-

⁷⁴ Segundo Jair Barboza explica, Schopenhauer condena a alegoria fortemente nas artes plásticas pelo fato de nela estarem inseridas normas e coisas da razão “em algo que deveria ter a sua origem na pura espontaneidade da intuição estética, inteiramente a-temporal. Por se ligarem a um momento histórico, as normas são datáveis, o que atrapalha a fruição de um quadro alegórico, afinal, se não se é informado pela tradição, como reconhecer que o peixe é o símbolo do cristianismo? Logo, é por significar um conflito entre o tempo, que impede a espontaneidade contemplativa, e a eternidade, a qual é inteira espontaneidade, que Schopenhauer recusa a alegoria em artes plásticas” (BARBOZA, 2001, p. 117). Entretanto, no que diz respeito à poesia, as coisas são diferentes. “Por lidar e exigir a fantasia dos criadores e leitores (não somente os olhos prenhes de figuras), o ficcionar poético lida naturalmente com a alegoria” (*Ibidem*). Dito de outra maneira, se nas artes plásticas a alegoria conduz do intuível dado, ou seja, o objeto da arte, para pensamentos abstratos, na poesia, de outro lado, as coisas acontecem de modo contrário: o que é dado imediatamente em forma de palavras é o conceito abstrato, mas esse tem sempre de ir para o intuitivo, de tal maneira que a fantasia é responsável por gerar no ouvinte as imagens nas quais as Ideias serão intuídas.

discórdia da Vontade e tudo que isso expressa de modo excepcional. Semelhantemente à filosofia, a poesia se volta para o que há de mais íntimo do mundo, e também:

[...] o tipo de material de que se serve é uma vantagem em relação às outras artes: os conceitos para a poesia – assim como para o genuíno filósofo – abrem um amplo território imagético, permitem o desfile de uma variada gama de caracteres em ações, conflitos, em um *sui generis* dinamismo narrativo, visto que exibem aventuras e desventuras, ascensões e quedas, reconhecimentos e muitos outros elementos dramáticos, refletindo o lado terrível da existência, os quais, em artes plásticas, não são expressos adequadamente, na medida em que seus materiais são estáticos (*Ibidem*).

Realizada uma breve explicação sobre a hierarquia das artes segundo Schopenhauer, tem-se no nível mais baixo a arquitetura, cujo fim enquanto bela arte está na expressão da objetividade da Vontade nos graus mais baixos, em que ela já se revela como uma expressão da briga da Vontade consigo mesma, ainda que por meio de um esforço abafado que se mostra na disputa entre gravidade e rigidez; depois a jardinagem, pintura e escultura históricas, e, por fim, a poesia e seu aspecto superior: a tragédia, que apresenta o grau mais elevado da objetivação da Vontade, já que exprime a auto discórdia dessa (Vontade) de modo tão significante que faz jus ao lugar que ocupa nessa cadeia.

Todavia, é possível notar que uma bela arte, à qual Schopenhauer se refere constantemente, ficou excluída dessa consideração, e o motivo para tal é que o filósofo a vê por inteiro separada de todas as outras artes. A arte em questão é a música, que tem a capacidade de produzir um efeito tão poderoso no ser humano como nenhuma outra arte conseguiria, e é por isso que se encontra em uma posição tão majestosa e incomparável.

A música ocupa o lugar de maior destaque na estética de Schopenhauer justamente por não estar inserida na hierarquia das artes, mas sim, acima e além dela. Isso acontece porque a música não trata de uma exposição de Ideias, ou seja, de representação independente do princípio de razão e suas formas, mas sim de uma arte que ultrapassa o próprio mundo intuitivo, sendo assim a linguagem direta da Coisa-em-si.

A música, como mostram as palavras de Schopenhauer, está além das demais artes e é capaz de fornecer um conhecimento ao homem que ultrapassa o mundo intuitivo. O conhecimento provocado pela música não é dado pela intuição, que até então era, nesta análise, a forma suprema de conhecimento. A música faz efeito nos homens, segundo Schopenhauer, pelos sentidos. E é por meio do sentimento, com o auxílio da imaginação, que essa arte infiltra-se na consciência (DECOCK, 2009, p. 27).

Como explica Decock, o fato de a música ultrapassar a própria intuição (que até então era a forma mais elevada de conhecimento) faz com que ela esteja além de qualquer

intermédio da representação (até mesmo a representação independente do princípio de razão, maneira em que se dá a experiência estética), tocando o mais íntimo do ser humano, e atingindo o em-si do mundo de forma direta. Mas, apesar de nos falar-nos direto ao coração, ao utilizar-se dessa linguagem universal dos sentimentos, não significa que a música esteja relacionada aos sentimentos que estão de acordo com a vontade individual, que é a fonte de todo sofrimento. Os sentimentos musicais, de outra forma, provêm da sua “mera forma, sem a matéria; caso contrário, se concretos, o indivíduo estaria novamente isolado na roda de Íxion da existência, submetido ao subjetivismo volitivo” (BARBOZA, 2001, p. 126), segundo Barboza afirma. Sendo assim, os sentimentos que experienciamos através da audição são, para Schopenhauer, o sentir em sua forma mais pura e essencial. Quando a música expressa, por exemplo, alegria ou sofrimento, ela não está expressando aquela alegria ou sofrimento específicos, particulares, mas sim a própria alegria e sofrimento em sua forma mais essencial, sem o uso de nenhum acessório, sem nenhum de seus motivos. É por isso que esses sentimentos sequer necessitam de uma presença corporal ou subjetiva. Como a música é a linguagem direta do em-si, não existe, dessa maneira, uma representação entre ela e a Vontade, ou seja, as Ideias, e isso faz com que até o puro sujeito do conhecimento se encontre ausente nessa forma de conhecer, que não exige um sujeito pelo fato de estar além de toda pluralidade:

Ora, como o nosso mundo nada é senão o fenômeno das Ideias na pluralidade, por meio de sua entrada no *principium individuationis* (a forma de conhecimento possível ao indivíduo enquanto tal), segue-se que a música, visto que ultrapassa as Ideias e também é completamente independente do mundo fenomênico, ignorando-o por inteiro, poderia em certa medida existir ainda que não houvesse mundo – algo que não pode ser dito acerca das demais artes. De fato, a música é uma tão IMEDIATA objetivação e cópia de toda a VONTADE, como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada constitui o mundo das coisas particulares (SCHOPENHAUER, 2005, p. 338).

Percebe-se que de modo algum a música se compara às outras artes presentes na hierarquia proposta por Schopenhauer, visto que, enquanto essas são cópias das Ideias, aquela é cópia da Vontade mesma, cuja objetivação também são as Ideias. Por esse motivo, o efeito da música sobre nós é muito mais poderoso em comparação com outras artes, no que diz respeito à expressão de algum sentimento. A música está relacionada diretamente à essência, enquanto as outras artes, às sombras, por nos mostrarem as Ideias das coisas. E já que é a mesma Vontade que se objetiva tanto nas Ideias quanto na música (mesmo que de formas bem diferentes), o filósofo acredita que entre a música e essas Ideias imediatas, existe um paralelo, uma analogia, cujo fenômeno na imperfeição e pluralidade é o mundo visível.

Se existe essa analogia entre música e Ideia, nesse sentido, também deve haver um correlato para a música, assim como havia para a Ideia, (levando em consideração que o sujeito puro do conhecimento se encontra ausente na música). Barboza acredita que podemos inferir, segundo colocações de Schopenhauer, que esse correlato seria a fantasia:

Se na poesia a fantasia era de importância nevrálgica, ao fazer o trânsito entre o conceito e a intuição, na música sua importância é maior ainda, porque transforma em imagem a audição, fazendo as vezes do puro sujeito do conhecimento, e permite a fruição abstrata das paixões as mais variadas, sem que a vontade seja atingida. A fantasia permite, em última, na música, a negação do querer (BARBOZA, 2001, p. 127-128).

A fantasia é facilmente despertada através da música, permitindo que aquele mundo invisível, espiritual e agitado chegue até nós de maneira imediata, atuando no lugar do puro sujeito do conhecimento como responsável pela negação da Vontade na experiência estética. O ato de escutar música faz com que o auditor em questão crie um outro mundo, diferente daquele em que ele está inserido, de modo que, por um instante, ele se esqueça de tudo que envolve a efetividade e todos os interesses que vêm das coisas que estão submetidas ao princípio de razão.

Por fim, podemos dizer que a música ocupa essa posição máxima na filosofia schopenhaueriana por não ser cópia do fenômeno, como as outras artes o são, mas sim uma cópia tão imediata da coisa-em-si que ultrapassa até mesmo o mundo intuitivo. Ela (música), que faz efeito sobre nós pelos sentidos com ajuda da fantasia, possui como linguagem o sentimento, e por isso é tão difícil conseguir transformá-la em conceitos ou palavras, o que só poderia ocorrer via uma analogia que o filósofo faz com o mundo sensível e a constituição da música no parágrafo 52 de *O mundo como vontade e representação*, em que ele reconhece, segundo os tons, melodias e vozes, graus mais baixos ou altos da objetivação da Vontade⁷⁵. Por fazer efeito no homem de modo distinto das outras artes⁷⁶, a música, que se dá pela

⁷⁵ “Reconheço nos tons mais graves da harmonia, no baixo continuo, os graus mais baixos de objetivação da Vontade, a natureza inorgânica, a massa do planeta [...] o baixo continuo é, portanto, na harmonia, o que no mundo é a natureza inorgânica, a massa mais bruta, sobre a qual tudo se assenta e a partir da qual tudo se eleva e se desenvolve. Ademais, no conjunto das vozes intermediárias que produzem a harmonia e se situam entre o baixo continuo e a voz condutora que canta a melodia, reconheço a sequência integral das Idéias nas quais a Vontade se objetiva. As vozes mais próximas do baixo correspondem aos graus mais baixos, ou seja, os corpos inorgânicos, porém já se exteriorizando de diversas formas. Já as vozes mais elevadas representam os reinos vegetal e animal” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 339).

⁷⁶ Schopenhauer afirma que no que diz respeito ao efeito das artes no homem, o conhecimento mais perfeito das Ideias se daria através da visão. Essa forma de percepção sensorial se diferenciaria das outras como tato, paladar, e audição, pelo fato de ela apreender a Ideia de maneira intuitiva, o que demonstraria que “o olho, por conseguinte, é o único sentido puramente objetivo, que serve exclusivamente ao conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 99). Sob esse aspecto, as artes que têm sua apreensão pela visão apesar de

audição, acessa o sentimento, fonte de apreensão da coisa-em-si, imediatamente, atingindo o núcleo essencial de todas as coisas, de forma tão direta e profunda como nenhuma outra arte seria capaz.

Em conclusão, este capítulo teve como principal objetivo explicar a maneira em que ocorre a forma de conhecimento independentemente do princípio de razão, teorizado no livro III de *O mundo como vontade e representação*, que se dá através da apreensão imediata das Ideias mais perfeitas que representam os graus mais adequados da objetivação da Vontade. Tal apreensão acontece pela fruição do belo, por meio da intuição estética, em que o homem, livre das formas de razão e regido pelo puro sujeito do conhecimento, funde com o objeto intuído, tornando um só, livrando-se momentaneamente das amarras da Vontade, e permanecendo como um ser completamente intuitivo que concebe uma Ideia, representa a própria Vontade de maneira mais adequada. A intuição estética, sob esse aspecto, permite ultrapassar o mundo fenomênico e atingir, ainda que parcialmente, a Vontade, resultando em um conhecimento muito mais verdadeiro do que o conhecimento abstrato, racional. É perceptível que a crítica schopenhaueriana à ineficácia da razão atinge um nível bem elevado na sua teoria estética, já que se trata de um conhecimento completamente intuitivo, que desde o seu início, com a apreensão das Ideias, até sua comunicação, com papel que o gênio assume enquanto o criador das obras de arte atemporais que transmitem sua visão de mundo, depende inteiramente da intuição pura. Até mesmo a música, que ultrapassa essa intuição (compreendida diretamente pelo sentimento e fantasia), sendo a única arte que é linguagem direta da Vontade em-si-mesma, atesta o fato de que o conhecimento mais verdadeiro e profundo do mundo só pode ser alcançado livre das formas da razão.

4 UMA COMPARAÇÃO ENTRE AS DUAS FORMAS DE INTUIÇÃO

Ao longo desta dissertação, explicamos quais são os processos necessários para que aconteça a intuição empírica e estética, suas características principais, de onde elas surgem e a importância delas no pensamento de Schopenhauer, para então, neste capítulo avaliar a possibilidade de uma correlação mais direta entre elas. Nesse sentido, será retomada a noção básica dessas duas formas de intuição, e principalmente definições e observações de estudiosos acerca delas, para que, através de suas semelhanças e diferenças seja possível

permitirem o conhecimento mais adequado das Ideias, não permitem um acesso imediato ao sentimento, algo que só seria possível com a música

compreender em que sentido pode ser considerada, ou não, uma aproximação maior entre elas.

4.1 Proximidades e afastamentos possíveis entre as duas formas de intuição

No livro I de *O mundo como vontade e representação*, foi visto que a intuição empírica/intelectual é o primeiro passo para que exista uma representação do mundo fenomênico, que acontece a partir da relação sujeito e objeto através do corpo do sujeito. Tal mecanismo ocorre de forma que o corpo, objeto imediato do conhecimento, capta sensações e as informa ao entendimento, faculdade do intelecto diferente e anterior à razão, que irá, a partir do efeito sentido, identificar sua causa referente e transformar a sensação abafada, que nada diz, em intuição empírica/ intelectual. É aí que entra a faculdade da razão, responsável pelas representações abstratas. A capacidade de pensar de maneira clara e reflexiva sobre as coisas, que possui o homem, dá-se a partir da passagem da representação intuitiva imediata e autossuficiente à reflexão, ou seja, aos conceitos abstratos e discursivos da razão, que “têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 81).

Já a intuição estética é caracterizada por permitir o acesso às Ideias, objetivações mais adequadas da Vontade em seus diversos graus, que se dá na experiência estética, e significa um conhecimento muito mais verdadeiro e essencial de mundo, já que possibilita, mesmo que indiretamente, o alcance dessa Vontade, o que nunca se realizaria através do princípio de razão e suas formas. Para que seja possível o conhecimento da Ideia, é necessário que se faça uma modificação do conhecimento comum, que configura unicamente coisas isoladas, para o conhecimento da Ideia, e isso se dá a partir de uma mudança prévia no sujeito submetido ao princípio de individuação para o sujeito puro do conhecimento (transformação do sujeito empírico em sujeito transcendental), que, momentaneamente destituído de vontade, não é mais indivíduo no momento em que conhece. Nesse estado, o sujeito se liberta por um instante da servidão da vontade, e, portanto, do sofrimento, e o sujeito se transforma, em um ser completamente intuitivo que aprecia e concebe o objeto (sem que esse se relacione exteriormente com outros objetos) como Ideia de sua espécie. A intuição estética é a única via de acesso às Ideias, e a obra de arte, junto com experiência do belo, por sua vez, é responsável por propiciar o conhecimento da Ideia de maneira mais rápida. A comunicação desse conhecimento intuitivo das Ideias se dá a partir do papel que o gênio exerce na metafísica do

belo schopenhaueriana. Por possuir a capacidade de desinteressar-se perante os objetos e suas relações que se dão no espaço-tempo, de forma que sua liberdade e contemplação permitem intuir as coisas conforme sua essência mais íntima, o gênio é o responsável por reproduzir na obra de arte as Ideias que foram apreendidas por ele a partir de sua visão privilegiada de mundo. Todavia, conforme Schopenhauer explica, a genialidade é caracterizada por uma capacidade que todos possuem em maior ou menor grau, ou seja, uma faculdade em nós que propicia a intuição estética, assim como o entendimento propicia a intuição empírica. Quando ativa, tem-se o gênio esteta, quando passiva, o homem comum.

Em sua dissertação intitulada *A intuição nos primeiros escritos de Nietzsche*, Diana Chao Decock irá falar sobre as duas formas de intuição em Schopenhauer. As intuições empíricas/intelectuais, segundo sua definição seriam “produtos elaborados e mediados por representações formadas pelo entendimento (formas *a priori*) com a ajuda do corpo (sensibilidade).” (DECOCK, 2009, p. 18). Ou seja, ela diz que, para Schopenhauer, essa forma de intuição seria derivada de duas condições essenciais do sujeito que são a causalidade contida no entendimento e a sensibilidade do corpo animal, o que faria com que ela fosse empírica e intelectual simultaneamente.

Ainda referindo-se à intuição empírica/intelectual, Decock afirma que “só a partir da intuição pode-se conhecer a plenitude de um objeto e as suas representações são as únicas capazes de abranger todo o mundo visível.” (DECOCK, 2009, p. 19). Ela quer dizer que, tomando o mundo enquanto representação, só cabe à intuição conhecer o mundo e seus objetos de maneira plena. No mesmo texto ela conclui que Schopenhauer irá “problematizar a questão acerca da validade da razão, uma vez que ela corresponde a uma necessidade de comunicação e é uma espécie de complemento à vida humana.” (DECOCK, 2009, p. 20), o que ressalta o fato de que somente representações intuitivas são detentoras da efetividade. Entretanto, Diana afirma que a crítica schopenhaueriana ao saber abstrato atinge o seu ápice no livro III de *O mundo como vontade e representação*, em que o autor postula uma nova forma de intuição vinculada com a experiência do belo, a saber, a intuição estética ou pura. Segundo ela, “esta forma de intuição, diferente da exposta no primeiro livro, escapa ao princípio de razão e apreende um conhecimento independente do tempo, do espaço e da causalidade.” (DECOCK, 2009, p. 22). Sendo assim, essa intuição irá gerar outro tipo de conhecimento independente da razão, do tempo, espaço e causalidade, capaz de apreender uma realidade além daquela que nos é visível: as Ideias, traduções fieis da essência metafísica do mundo, a Vontade. Diana reafirma ainda que o alcance das Ideias não irá realizar-se “pelas

intuições empíricas cujas impressões são produzidas por objetos fornecidos exteriormente e com o auxílio do princípio de razão, e sim por uma intuição dada unicamente pela fruição do belo, pela satisfação estética.” (DECOCK, 2009, p. 26).

Concluindo, Decock afirma:

Pelas análises feitas até este momento, avalia-se que tanto no Livro I quanto no Livro III de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer suscita uma discussão em torno do papel da razão e dos limites do saber abstrato, questionando o alto valor conferido à razão. Em ambos os livros, o autor almeja ressaltar a importância da intuição, seja ela de forma empírica como fonte para o saber racional, mesmo acabando por ser deteriorada quando transformada em conceito, seja como intuição pura proporcionada pela satisfação estética do contato do sujeito com a obra de arte. (DECOCK, 2009, p. 26).

Apesar de ressaltar a importância e anterioridade da intuição em relação à razão que Schopenhauer apresenta, assim como demonstrar que qualquer conhecimento efetivo do mundo provém de uma intuição, seja ele enquanto representação (intuição empírica/intelectual) ou enquanto Vontade, a partir de suas representações fiéis, as Ideias (intuição pura ou estética), Decock trata as duas formas de intuição enquanto distintas entre si, como podemos perceber na passagem anterior, não deixando margem para uma possível consideração de unidade entre elas.

Partindo da leitura schopenhaueriana de Kant, tanto na demonstração das semelhanças entre o pensamento deles, mas principalmente das divergências e o significado dessas a partir de uma reconstrução da posição filosófica de Schopenhauer, Maria Lúcia Cacciola afirma que, de um modo geral, o fio condutor de tal crítica é justamente o predomínio do abstrato sobre o intuitivo e o caráter sistemático da filosofia kantiana, pois segundo a visão schopenhaueriana, as coisas transcorrem de modo justamente oposto, sob preponderância da intuição, sendo a razão algo secundário e instrumental, e é por isso que Cacciola admite que tal “distinção entre o intuitivo e o abstrato é fundamental na configuração da filosofia de Schopenhauer que estabelece como peça chave do conhecimento a primazia do intuitivo sobre o abstrato” (CACCIOLA, 2004, p. 175).

Referindo-se à intuição empírica/intelectual, Cacciola constata que:

A referência intuitiva não é dada apenas pela sensação “surda e vegetal” que não chega a constituir qualquer representação, mas pelo intelecto que representa; o dado da sensação, à diferença de Kant, não representa, não se refere a nada, mas para tornar-se representação terá que como efeito ter se referido à sua causa por meio do intelecto, que opera através da lei da causalidade; que é justamente expressão de uma das modalidades do princípio de razão, a que rege o devir. (CACCIOLA, 2004, p. 177).

Ou seja, o conhecimento tem seu ponto de partida nas sensações corporais captadas pelo sujeito regido nesse instante pela faculdade da sensibilidade, que, logo após, através da ação do entendimento, gera uma representação, e é por isso que o filósofo observa que a intuição empírica pode ser nomeada também intelectual pelo fato de ser conclusão do entendimento, o que, consequentemente, a levaria a pressupor em si a lei da causalidade.

Segundo Cacciola, a intuição empírica significa no vocabulário schopenhaueriano uma contraposição ao intelecto humano sempre discursivo, a partir do momento em que ela fará referência ao entendimento, outra faculdade do intelecto diferente da razão, que sempre guarda remissão à sensação. Sobre esse aspecto, ela declara que Schopenhauer vai caracterizar seu método em oposição ao kantiano justamente por possuir o ponto de partida no conhecimento imediato e intuitivo, que será “o ponto de apoio necessário para o pensamento abstrato” (CACCIOLA, 2004, p. 178), já que para o filósofo, é a partir da aplicação do entendimento que a mera sensação é convertida em intuição, e essa já é uma representação, ou seja, já possui sentido, é certa e garante a si mesma, não sendo vazia conforme afirmou Kant, mas de modo contrário, é responsável por dar fundamento à razão. Por isso, Cacciola afirma que, enquanto as intuições possuem significado imediato e completo (já que representam e enunciam a si mesmas), os conceitos derivam meramente da razão e sem o conteúdo dado pela intuição, o conhecimento abstrato seria vazio e nulo.

No artigo em questão, Maria Lúcia Cacciola não discorrerá demasiadamente sobre a forma de intuição estética, apesar de citar em um momento de demonstração da primazia do intuitivo sobre o abstrato na filosofia schopenhaueriana, o tipo de conhecimento independente do princípio de razão que vai aparecer na *Metafísica do Belo*, que, contrário ao conhecimento científico, é “uma visão objetiva, que supera a multiplicidade fenomênica, dada no espaço e tempo, - é a visão mediata da Ideia.” (CACCIOLA, 2004, p. 174). Na apreensão de tal Ideia, como ela afirma, o intelecto e imaginação colaboram, e o gênio, como alguém que possui força descomunal do intelecto e imaginação poderosa, será o responsável por revelar a verdade das coisas por ser “o olho claro do mundo”. Sendo assim, Cacciola conclui o pensamento lembrando que, no que diz respeito ao conhecimento das Ideias, a razão não desempenha com seus conceitos abstratos nenhum papel importante, isso porque “a arte é antes de tudo intuitiva, e a Ideia é atingida sem o recurso da abstração” (CACCIOLA, 2004, p. 174).

Em *A outra face do nada*, Muriel Maia também expõe o que seriam as formas de intuições segundo sua compreensão. Segundo ela, “na intuição empírica disfarçam-se os laços

de nossa sensibilidade em relação à Coisa-em-si” (MAIA, 1991, p. 76), que se encontra oculta na “arquitetura levantada pelo entendimento” (*Ibidem*). Isso pois, o puramente empírico na intuição é visto como “a petrificação de tudo o que o entendimento deixa de lado nas sensações” (*Ibidem*), a partir do momento em que ela (intuição) é conhecimento em seu sentido objetivo construído pelo entendimento. É nesse sentido que Maia afirma que a intuição é por essência intelectual, e não meramente sensitiva, justamente porque a ação do entendimento nas meras sensações faz com que se concretize um conhecimento objetivo e completo. Concebemos toda experiência fenomênica dessa forma, o que faz do entendimento um organizador do caos das impressões recebidas que nada dizem em intuições que dizem respeito a algo que aconteceu em determinado lugar, em um tempo específico, tudo em forma de imagens, ou seja, de representação.

A intuição estética de outro lado se encontra livre de tudo aquilo que se encontra de alguma forma relacionada ao princípio de individuação, estando muito mais próximo do em-si do mundo a partir do momento que revela o seu “aparecer essencial nas Ideias” (*Idem*, p. 143), como podemos ver na seguinte passagem:

A intuição pura, também chamada estética, arrasta-nos para além do mundo fenomênico, isto é, para fora da consciência normal, ainda que permaneçamos sempre, de algum modo, amarrados a esta (*Idem*, p. 142).

Segundo Muriel, a intuição estética nos traz um limiar na consciência que faz com que o eu fenomênico perca seus contornos, e é somente assim, afastado do campo da razão, que é orientada “às balizas do entendimento, que afundamos na vida real ou verdadeira” (*Ibidem*). Em outras palavras, só atingimos a concretude real, ou seja, a verdade intrínseca do mundo, burlando, ainda que momentaneamente, os mecanismos intelectuais. “Nunca o conhecimento normal traz sabedoria” (*Ibidem*), continua ela, mas sim aquele que “contra a natureza do entendimento, salta os limites de uma atenção atada ao prosaísmo de uma vida meramente utilitária” (*Ibidem*). Esse salto no conhecimento não significa, entretanto, um ocupar-se na transcendência, pois o fato da metafísica de Schopenhauer ser de caráter empírico, faz com que esse salto se dê em direção ao mais íntimo e profundo do próprio mundo empírico, fazendo uma metafísica encarnada como afirma Muriel. Isso significa que, a arte enquanto maneira mais rápida de obter-se uma experiência estética, “não alcançaria jamais o puro Em-si do mundo, mas apenas o seu aparecer essencial, nas Ideias” (*Idem*, p. 143). Sendo assim, embora esse conhecimento intuitivo se encontre além do princípio de individuação, ele

significa uma transcendência que vai em direção à “imanência ou concretude imediata do mundo interior sensível” (*Ibidem*).

Vilmar Debona, por sua vez, aponta a distinção entre as duas formas de intuição e, dando ênfase ao aspecto intuitivista da filosofia schopenhaueriana, destaca o fato de o filósofo ter distinguido a intuição empírica da intuição estética, sendo a primeira apresentada fundamentalmente como o momento em que o sujeito do conhecimento, a partir o uso do entendimento, “trabalha as meras sensações oferecidas por seu próprio corpo e passa a buscar, a partir do efeito, a causa das mesmas” (DEBONA, 2010, p. 32), e, por isso, ele lembra o fato de que em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirmar que toda intuição empírica, e grande parte da experiência, vai de modo exclusivo da consequência ao fundamento. Fazer uma análise panorâmica da questão, segundo ele, permite ainda a afirmação de que a intuição empírica schopenhaueriana, “mediante seu caráter imediato e anterior à reflexão, pode ser identificada no momento em que o sujeito do conhecimento reconhece os dois lados do mundo” (DEBONA, 2010, p. 32), a saber, de um lado enquanto representação e, de outro, enquanto Vontade.

A intuição estética, no que lhe diz respeito, é responsável por “caracterizar o conhecimento do belo que, por sua vez, se dá por meio do alcance das Ideias através da contemplação do que a natureza oferece ou uma obra de arte” (DEBONA, 2010, p. 32). Esta última forma de engendraria, segundo Debona, é por natureza um modo privilegiado de contemplação estética que possui a capacidade de estabelecer condições favoráveis para “uma supressão do conhecimento submetido às formas do entendimento” (DEBONA, 2010, p. 32), e que, por esse motivo, Schopenhauer a teria concedido também como o estatuto de intuição pura, já que seu correlato, o puro sujeito do conhecimento, chega a fazer parte do próprio objeto. Sendo assim, na dita esfera de pureza entre contemplador e objeto contemplado, se atingiria um limiar em que os contornos do eu fenomênico se encontrariam abafados assim como o interesse próprio do conhecimento racional-científico “perderia seu posto para um certo desinteresse do sujeito pelo objeto de sua contemplação” (DEBONA, 2010, p. 32).

De modo resumido, Debona aponta não só uma distinção entre as duas formas de intuição, assim como explica que, a partir do momento em que a intuição estética é um modo de conhecer excepcional que suprime o conhecimento submetido às formas do entendimento, ela seria de natureza diferente da outra intuição denominada empírica. Todavia, ao longo do referido texto, retomando o assunto sobre essas formas de intuição, em uma passagem em que se refere à intuição estética ele afirma que “na breve duração em que é possível libertar deste

‘eu fenomênico’ acontece a libertação do próprio querer. É como se o ‘olho’ do entendimento passasse a ‘ver’ sem nenhum obstáculo, o que ocorreria nos sentidos” (DEBONA, 2010, p. 86). Ou seja, ele afirma que, no instante em que acontece a intuição pura ou estética, seria como se o entendimento, que gera a intuição empírica/intelectual, olhasse para os sentidos de forma tão pura e completa, que poderia produzir um conhecimento sem que posteriormente existisse a necessidade do uso da razão, como ocorre de fato com a intuição estética, que gera um conhecimento que traduz a efetividade das coisas sem que essas percam o seu conteúdo como acontece quando entra em cena o conhecimento abstrato na representação da experiência empírica.

Em seguida, Debona questiona então se, no momento em que ocorre a intuição estética, existe de alguma maneira uma atividade racional por parte do sujeito. Em primeira instância, segundo ele, a resposta de Schopenhauer seria negativa. Entretanto, analisando mais minuciosamente, Debona afirma que, “não se trata aí de uma atividade racional por parte do sujeito destituído de formas sensíveis, mas de uma satisfação ou de um prazer desinteressado no seu mais elevado grau” (DEBONA, 2008, p. 65), o que demonstra que “é a sensibilidade que, deparando-se com o objeto artístico, passa a agir desinteressadamente, sem as nuances da razão” (*Ibidem*). Trata-se aqui daquele fundir no objeto que Schopenhauer fala, o que resultaria na perda momentânea do “eu” que conhece e relaciona tudo que está fundado na vontade. “Se na contemplação estética a vontade recua, o eu, conhecedor das coisas isoladas, também desaparece” (*Ibidem*), continua Debona, ou seja, quando ocorre a experiência estética, o pensamento abstrato e os conceitos da razão não ocupam mais a consciência, permanecendo em plano secundário, enquanto o ser se afunda na intuição e se perde nela. Em conclusão, Vilmar afirma que, se a razão se encontra sempre em relação direta com o intelecto na excepcional ocorrência do conhecimento estético, “ele se torna apenas mais um membro, agora, porém, com um diferencial determinante: ela encontra-se em função desprovida e apenas intui” (*Ibidem*), o que faz com que a suspensão da razão no intelecto, se junte à sensibilidade e passe a “formar um conjunto de meios através dos quais se pode alcançar um tal conhecimento” (*Ibidem*), conjunto este que funciona como um meio para o surgimento do conhecimento intuitivo.

Fazendo uma comparação entre Schopenhauer e Descartes, Philonenko afirma que o primeiro utiliza-se do mesmo linguajar que o segundo na definição de intuição justamente por ela ser compreendida em seu sentido latino, derivada da palavra *intuire*, que significa ver. Entretanto, enquanto a intuição cartesiana é técnica em sua essência, pois se trata de olhar à

vista de algo, principalmente se levarmos em conta *O Discurso do método*, a intuição schopenhaueriana é bastante distinta a partir do momento em que não possui a noção utilitária de ver apenas, mas possui como fim ela mesma, encontrando-se mais longe do intelectual e mais próxima das sensações. É por isso que Philonenko afirma que:

[...] a operação construída por Schopenhauer prosseguirá até chegar a expulsar o cogito cartesiano do centro do pensamento moderno. Nesse momento há que se dizer que o verdadeiro cogito (supondo que seja filosófico falar de um cogito), na medida em que vibra na intuição estética, é em sua claridade, obscuro ao entendimento, e mais próximo da sensação do que da intelecção metódica. Em troca, a intuição cartesiana, névoa orientada pelo interesse, não pode ser comparada com a intuição schopenhaueriana, sol vivo (PHILONENKO, 1989, p. 174)⁷⁷.

O que podemos perceber com a fala de Philonenko, que acompanha de certa forma a de Debona, é que a intuição estética, no que lhe diz respeito, encontra-se mais próxima da sensação e mais afastada de tudo que se relaciona ao intelecto, inclusive do entendimento. Isso pode nos demonstrar que, entre esse entendimento, que é o produtor das intuições empíricas, e a intuição estética não existe uma relação íntima, apesar de termos visto na fala do Debona que, no momento em que ocorre a experiência estética, o intelecto, que envolve o entendimento, a razão e suas relações se encontram suspensos e em plano secundário, mas não completamente extintas.

Conforme as interpretações analisadas, é perceptível que, de maneira geral, as intuições empírica e estética são colocadas como distintas uma da outra, principalmente porque Schopenhauer enfatiza, principalmente no tomo I, que a intuição estética se encontra além das formas da razão, como espaço, tempo e causalidade, enquanto a intuição empírica não está totalmente livre dessas formas. Além do mais, elas são de naturezas diferentes já que, enquanto a empírica vem da faculdade do entendimento, a estética vem da capacidade excedente em nós chamada genialidade. Entretanto, em algumas partes do primeiro tomo, mas especialmente do tomo II, o filósofo se refere à intuição de uma maneira geral, não ficando muito clara a distinção entre sua forma empírica e estética, como é perceptível na passagem a seguir, do livro I de *O mundo como vontade e representação* em que Schopenhauer está referindo-se à intuição no contexto do conhecimento do mundo fenomênico:

⁷⁷ [...] la operación construida por Schopenhauer proseguirá hasta llegar a expulsar el *cogito* cartesiano de su centro en el pensamiento moderno. Por el momento hay que decir que el verdadero *cogito* (suponiendo que sea filosófico hablar de um *cogito*) en la medida en que vibra la intuición estética, es, em su claridad, obscuro al entendimiento, y, más próximo de la sensación que de la intelección metódica. 33. En cambio, la intuición cartesiana es una niebla orientada por el interés, que no podría ser comparada con la intuición schopenhaueriana, sol vivo. (PHILONENKO, 1989, p. 174)

Durante o tempo em que nos mantemos intuindo de modo puro, tudo é claro firme e certo. Inexistem perguntas, dúvidas e erros. Não se quer ir além, não se pode ir além; sentimos calma no intuir, satisfação no presente. A intuição se basta por si mesma// Por conseguinte, tudo que se origina puramente dela a ela permanece fiel, como a autêntica obra de arte, nunca pode ser falso ou contradito pelo tempo, pois lá não há opinião alguma, mas a coisa mesma (SCHOPENHAUER, 2005, p. 81).

O fato desse trecho estar do livro I, indica que Schopenhauer está referindo-se à intuição empírica. Entretanto, ao afirmar que tudo que é originado da intuição e permanece fiel a ela, como a obra de arte genuína, que é eterna e não contraditória, o filósofo parece estar referindo-se à intuição estética, que, além de ser condição necessária e suficiente para criar uma obra de arte, possui como objeto o eterno, estando além das relações de espaço, tempo e causalidade, algo de que a intuição empírica não está completamente livre.

No primeiro livro do tomo II de *O mundo como vontade e representação*, ao referir-se à intelectualidade da intuição empírica, Schopenhauer explica como a apreciação de objetos belos é também um fenômeno do cérebro, que é atestado justamente pela natureza intelectual da intuição:

Há, no entanto, uma observação proveniente dos domínios da estética que pode encontrar lugar aqui. Em virtude da demonstrada natureza intelectual da intuição, a visão dos belos objetos, uma bela paisagem, por exemplo, é também um *fenômeno do cérebro*. Portanto, sua pureza e perfeição não dependem apenas do objeto, mas da constituição do cérebro, ou seja, de sua forma e tamanho da delicadeza de sua textura e da estimulação de sua atividade através da energia da pulsação das artérias cerebrais (SCHOPENHAUER, 2014, v. I, p. 72, grifo do autor).

O fato de o segundo tomo de *O mundo como vontade e representação* ter uma linguagem mais concreta e menos romântica, como foi mencionado, por si só já explicaria em parte o porquê de Schopenhauer afirmar que o belo também é um fenômeno do cérebro. A questão aqui não é ele afirmar que o belo é algo que está em nós (isso ele sempre defendeu, mas com outras palavras), mas sim de relacionar diretamente a intuição que permite a experiência estética com a natureza intelectual da intuição, algo que se deve totalmente à faculdade do entendimento. Percebe-se que o filósofo atribui à intuição pura ou estética uma característica que deveria ser exclusivamente da intuição empírica/intelectual, o que demonstra que de certa forma ele as coloca em um mesmo âmbito, mesmo que anteriormente, no tomo I, ele tenha explicado que, apesar de a intuição estética provir de uma capacidade excedente que existe em nós (ou mais especificamente, em nosso cérebro), ela não teria relação direta com o princípio de razão e suas formas, o que incluiria o entendimento, e sua função de conhecer a causalidade e transformá-la em intuição empírica, que adquire o estatuto de intelectual, justamente por ser puro resultado da aplicação do entendimento. Mesmo

considerando que as faculdades do intelecto (entendimento e razão) e todas suas relações não estejam completamente extintas no momento da experiência estética, mas sim em segundo plano, não deveria haver uma relação tão próxima entre essas formas e a intuição do belo, o que demonstra uma contradição.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No pensamento schopenhaueriano, todo conhecimento do mundo sempre parte de uma intuição. Enquanto o mundo é considerado somente representação, ou seja, somente no seu âmbito fenomênico, é a partir intuição empírica/intelectual, gerada pela aplicação do entendimento da causa a partir do efeito, que o mundo e seus objetos são conhecidos na sua forma mais completa. Essa intuição já é uma representação firme, pura, completa, e a razão, que teria como função somente a comunicação e facilitação do conhecimento, empobrece e deteriora o que a intuição produziu. Já revelada a essência metafísica do mundo, a qual o filósofo denomina Vontade, será justamente a intuição estética a responsável por ultrapassar o princípio de individuação e alcançar, mesmo que parcialmente, através das Ideias, um conhecimento metafísico. Nesse sentido, cabe a consideração de uma relação entre essas formas de intuição no pensamento de Schopenhauer enquanto ponto de partida de todo conhecimento. Outra correlação poderia ser construída no fato de que tanto a intuição empírica/intelectual quanto a estética ou pura sempre são anteriores à razão e conhecimento racional em termos de importância, na medida em que, na primeira forma, o que se tem antes do emprego da razão é uma representação certa, pura e completa a respeito do mundo e, após a razão, um deterioramento e generalização de tal representação (ou “cópias das cópias” do mundo, como afirma Schopenhauer); de modo semelhante, na segunda forma a intuição irá gerar um conhecimento que, por não possuir relação alguma com a razão, irá traduzir o que há de mais verdadeiro acerca da essência do mundo.

No livro I, a intuição empírica/intelectual é fundamento de todo conhecimento racional, este que como vimos, possui como função somente a comunicabilidade a partir de conceitos e de relacionar esses entre si a fim de tornar o pensamento algo claro possível de ser passado para frente pela linguagem. Sem as intuições, que são as produtoras das representações, não existe conteúdo para a razão conceituar e comunicar, porém, ainda assim, ela (a razão) é necessária para que tal representação seja concretizada, discutida e compartilhada de maneira clara. No terceiro livro de *O mundo como vontade e representação*

de Schopenhauer, a intuição que é pura ou estética passa a valer por si mesma, pois, independentemente de qualquer relação com o princípio de razão, ela produz um tipo de conhecimento a partir da apreensão das Ideias, os atos originários da Vontade, que é expressável sem o uso de conceitos, e o gênio é o responsável por fazer isso através da arte, por nos permitir olhar com seus olhos para a realidade. Esse conhecimento intuitivo é capaz de atingir de alguma maneira a verdade última acerca do mundo, a partir do momento em que as Ideias representam os graus mais adequados da objetivação da Vontade.

Sob esse aspecto, as diferenças entre elas são que, primeiramente, a intuição empírica não produz um conhecimento completo, autossuficiente e comunicável, necessitando do uso da razão para que isso ocorra, e a intuição estética, de outro lado, gera um conhecimento completo, comunicável e livre das relações de espaço, tempo e causalidade, ou seja, além do princípio de razão. Além do mais, enquanto a empírica provém da faculdade do entendimento (que está no âmbito do princípio de razão de devir, uma das quatro raízes do princípio da razão suficiente apresentados por Schopenhauer), a estética está além do princípio de razão e é gerada por uma capacidade excedente presente em nós chamada de genialidade, que em algumas pessoas se encontra mais afluída (como é o caso do gênio esteta) e, em outras, encontra-se mais fraca (caso do homem comum), nesse último caso, possibilitando somente ocasionais livramentos das amarras da razão que permitem conceber o mundo pela pureza da intuição. Dadas essas circunstâncias, fica difícil a consideração de uma unidade entre tais intuições. Ademais, como foi visto nas falas de Debona e Philonenko, a partir do momento em que a intuição estética se encontra mais próxima da sensação do que do intelecto (o que inclui o entendimento), leva-nos à conclusão de que entre a intuição empírica e a estética não pode haver uma unidade, já que a intuição empírica é produto da faculdade do entendimento. Sob esse aspecto, como a intuição pura ou estética se encontra livre das formas e relações do princípio razão, ela não pode estar em plena homogeneidade com a intuição empírica, pelo fato de essa última, apesar de ser completa e anterior à razão, estar em conformidade com algumas relações de tal princípio como a lei da causalidade. Sendo assim, como Muriel Maia explica anteriormente, ultrapassar os limites do fenômeno e atingir a concretude real é um feito da intuição estética, que por ir contra a natureza do entendimento e da vida utilitária, representa um salto no conhecimento em direção ao mais intrínseco do próprio mundo empírico, o que significa um alcance, mesmo que parcial, da unidade metafísica imanente de Schopenhauer.

Entretanto, foi visto que Schopenhauer descreve metodologicamente sua filosofia como pensamento único pelo fato de essa possuir tamanha intercoesão que, além de ser possível progredir uma reflexão de qualquer parte que fosse tomada como ponto de partida, seria impossível a sua divisão em capítulos ou parágrafos, motivo pelo qual ele o dividiu em quatro partes principais que constituem quatro pontos de vista de uma mesma coisa, sendo que, o que garante a intercoesão de tal pensamento é o fato de sua unidade provir da harmonia e unidade do mundo intuitivo. Foi visto também que, dentro desse pensamento único, a intuição é também tema central dos seus diversos pontos de vista que se sustentariam mutuamente, como metafísica, epistemologia, estética e ética. Levando isso em conta, talvez fosse possível a interpretação de que a intuição se constituiria em uma só, mas olhada sob aspectos diferentes conforme o ponto de vista que fosse considerado. No caso da intuição empírica, sob o olhar da epistemologia, diz respeito à possibilidade e completude do conhecimento do mundo fenomênico. Já a intuição estética, olhando do viés metafísico e estético, seria a possibilidade de conhecimento de algo que permite, ainda que parcialmente, o conhecimento da Vontade, a partir de seus atos originários, as Ideias. Isso, de certa maneira, explicaria o porquê de Schopenhauer ter considerado por vezes a intuição em seu aspecto geral, atribuindo características de uma forma à outra, e não deixando claro sobre qual delas estaria referindo-se, como demonstrado no fim do último tópico. A partir do momento em que existe um pensamento único, no qual tudo se relaciona organicamente, fica difícil manter as duas formas de intuições tão separadas assim.

Dentro disso, a consideração de uma unidade entre as formas de intuição poderia ser realizada a partir do momento em que, dadas as correlações e semelhanças entre elas, é possível demonstrar que se tratam de duas maneiras de perceber o mundo de modo anterior e diferente da razão e, por isso, revelam-se representações completas e certas do mundo, seja ele enquanto representação ou no conhecimento das Ideias enquanto atos originários da Vontade. E, principalmente, porque, dada a unidade e harmonia do próprio pensamento de Schopenhauer, elas se constituiriam em diferentes de pontos de vista da mesma intuição, que apareceria de uma maneira específica conforme a parte do pensamento que estivesse sendo considerada. Além do mais, o próprio fato de a intuição ser guia e conteúdo de todos aspectos da filosofia de Schopenhauer, por si só já confirmaria que, por a intuição sempre ser superior à consideração racional independente da forma que aparece, ela sempre será, por conta dessa característica essencial, em termos gerais, a mesma coisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2001.

BARBOZA, Jair. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

BARBOZA, Jair. **Modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer**. In TRANS/Form/Ação: Revista de Filosofia/ Universidade Estadual Paulista. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, pp. 33-42, 2006.

CACCIOLA, Maria Lúcia. Sobre o gênio da estética de Schopenhauer. **Ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p.31-42, jul. 2012. Semestral. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11nesp1p31>>. Acesso em: 25 abr. 2014.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Organização de João Carlos Salles Salvador: Quarteto, 2004.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 1994.

CARTWRIGHT, David E. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. Lanham, Maryland • Toronto • Oxford: Scarecrow Press, Inc, 2005.

DEBONA, V. **Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico**, São Paulo: Annablume, 2010.

DEBONA, Vilmar. **As formas de razão em Schopenhauer e a possibilidade de uma razão ético mística**. 2008. 107 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, PUC, Curitiba, 2008. Cap. 81070140.

DECOCK, Diana Chao. **A intuição nos primeiros escritos de Nietzsche**. 2009. 103 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2009. Cap. 81070140.

DIAS, Rosa Maria. A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em *O nascimento da tragédia*. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, jun. 1997. p. 7-21.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. Sobre Schopenhauer e as imperfeições do intelecto humano. **Voluntas**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p.119-128, 2011.

FONTANA, Vanessa Furtado. A metafísica do Belo segundo Schopenhauer. **Acta Scientiarum. Human And Social Sciences**, Maringá, v. 27, n. 1, p. 41-46, 2005.

JANAWAY, Christopher. **Schopenhauer**. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2005. (Coleção Os pensadores).

- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. In Kant I: Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MAIA, Muriel. **A outra face do nada**. Rio de Janeiro: Vozes, 1991.
- MOREIRA, Jaqueline de Oliveira. **O problema do conhecimento em Schopenhauer**. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, n 36, p.236 – 287, outubro, 2004.
- NABAIS, Nuno. **Metafísica do trágico**. Lisboa: Relógio d' água, 1997
- PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer, una filosofía de la tragedia**. Tradução de Gemma Muñoz – Alonso. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- RUSSEL, Bertrand. **História da filosofia ocidental**. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977. (vol.III)
- SAFRANSKI, R. **Romantismo: uma questão alemã**. Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. Tradução William Lagos, São Paulo: Geração Editorial, 2011
- SANTOS, Marcelo. **A intuição estética como fundamento da significação ética das condutas humanas**. 2010. 137 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Ufpb, João Pessoa, 2010.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **De la Cuadruple Raiz del Principio de Razon Suficiente**. Madrid: Editorial Gredos, 1981. Tradução: Leopoldo Eulogio Palacios.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do Belo**. Tradução, Apresentação e Notas: Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. J. Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tomo II. Tradução de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: UFPR, 2014.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. München: Bei Georg Muller, 1912.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Fragmentos sobre a história da filosofia**. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde**. Zürich: Diogenes Verlag AG, 1977.

SINGH, R. Raj. **Schopenhauer: a guide for the perplexed**. Londres: Mpg Books Group, 2010

SOARES. Daniel Quaresma Figueira. **A Função do corpo na filosofia de Schopenhauer: Conhecimento, Metafísica e o problema da Coisa em si**. 138 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SORIA, Ana Carolina Soliva. **Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer**. Cadernos de filosofia alemã, São Paulo, nº 19, pp. 61-78, jan.-jun. 2012.

SOUZA, Eduardo Ramos Coimbra de. **Schopenhauer e os conhecimentos intuitivo e abstrato**. 2014. 118 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Unesp, Marília, 2014.

SILVA, Paulo Marcos da. **O princípio de razão suficiente (1813) e a questão da verdade em Schopenhauer**. 2010. 158 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Usp, São Paulo, 2010.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche**. Tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

TANNER, Michael. **Schopenhauer: Metafísica e Arte**. São Paulo: Unesp, 2001. Tradução: Jair Barboza.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba,

Prof. Dr. _____ Assinatura: _____